Aydın Çubukçu

KÜLTÜR VE POLİTİKA

EVRENSEL BASIM YAYIN

8

AYDIN ÇUBUKÇU

KÜLTÜR VE POLİTİKA

EVRENSEL BASIM YAYIN-8

Baskı : YALÇIN OFSET
Baskı Tarihi : KASIM 1991
Kapak Baskı : KONURALP MATBAASI
Yönetim Yeri : Piyerloti Cad. Onur Apt. No:41/B
Çemberlitaş/İST.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 5

BİRİNCİBÖLÜM

KAVRAM OLARAK KÜLTÜR 7

BİR KAVRAMIN TANIMLANMASININ EREYİNİ PRATİK İÇERİĞİ 7

KÜLTÜR KAVRAMININ DEĞİŞİK TANIMLARININ TARİHSEL ARKA-PLANI 14

KÜLTÜR KAVRAMININ TANIM ÖGELERİ 30

IRK VE COĞRAFYA FAKTÖRLERİNE DAYANAN KÜLTÜR KAVAMLARINDAN,"ÜÇÜNCÜ DÜNYA" EKSENLİ KÜLTÜR TEORİLERİNE 38

YENİ DÜNYA" DÜZENİNDE, "YENİ KÜLTÜR" 62

BİRİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI 76

İKİNCİ BÖLÜM

SANAT VE POLİTİKA..... 78

SOSYALİST GERÇEKÇİLİK..... 78

1) SOSYALİST GERÇEKÇİLİĞİN "GERÇEK" KAVRAMI 78

2) SOSYALİST GERÇEKÇİLİĞİN TARİHSEL SOSYAL KOŞULLARI 85

- Devrimci Ortam Ve Sınıf Kültürünün Oluşum Koşulları 92

3) DEVRİMCİ ROMANTİZM VE OLUMLU KAHRAMAN 104

- Devrimci Romantizmin Gerekliliği Ve Tarihsel İmkanları 113

- Olumlu Kahraman 118

PARTİ VE KÜLTÜREL FAALİYET 134

PARTİ EDEBİYATI, PARTİ ÖRGÜTÜ 137

NOTLAR..... 157

BİBLİYOGRAFYA 162

GİRİŞ

Politika ile kültür arasındaki ilişkiyi inceleyen bu çalışma, adının hemen akla getirebileceğinin aksine, her sanat eserinde, her kültürel üründe, mutlak surette kaba anlamıyla politik etkiyi açığa çıkarmak, ya da her ürünün eninde sonunda bir belli dönemin politikasını yansıttığını kanıtlamak gibi bir amaç gütmemektedir.

Çalışma boyunca politika terimi, **tarihsel eylemi içindeki bir sınıfın, kendi sınıf ilişkilerini genelleştirme** -hiç bir sınıf, kendi sınıf ilişkilerini ve tarihsel konumunu, bütün bir toplumun ilişkileri ve giderek bütün insanların genel çıkarı adına gerçekleştirdiğini ileri sürmeksizin hegemonyasını yerleştiremez- **ve buna göre bütünsel kılınmış bir dünya yaratma eyleminin en rafine ve en örgütlü halini** ifade etmektedir. Bu anlamıyla politikanın, yalnız kültürel üründe değil, toplumsal hayatın bütün biçimlerinde ve alanlarında kendisini

içten içe gösteren bir genel sınıf tavrı, sınıfın tarih üzerindeki etkisinin ve programının dile gelişi olarak ele alındığı gözden ırak tutulmamalıdır.

Bununla birlikte bu genel çerçeve, özel bir anda, özel bir amaçla gündelik politikanın kültürel ürün üzerindeki etkisini ve yönlendiriciliğini bir yana bırakıyor değildir. Politik kurumların etkinlikler üzerindeki denetim ve yönlendirmesi, ancak keskin dönüşüm anlarında apaçık - örtüsüz olarak görünür. Ne var ki, bu çalışmaya, herhangi bir sanat eserinin, ya da daha genel bir deyimle, bir kültürel ürünün, herhangi bir toplumsal sınıfın gündelik ya da dönemsel ekonomik ve siyasal çıkarlarına indirgenerek açıklanabileceği düşüncesiyle girişilmiş değildir.

Felsefi bir akım, estetik bir teori, sosyolojide bir okul, tarihe bakışta bir yenilik, vs. daima, kendisinin ortaya çıktığı dönemin özelliklerinden farklı tarihsel koşullarda bile, güncel ihtiyaçlara yeni cevaplar, yeni perspektifler sunma yeteneğinde bulunduğu anda, politika ile birleşir. O politika ile, ya da o politikanın denk düştüğü genel toplumsal hayat koşullarıyla zamandaş olması o kadar önemli değildir. Öyle ki, çoğu kez, teori, tarihe öncel gelmiş gibi görünür ve bundan kendisine bir pay çıkarır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAM OLARAK KÜLTÜR

BİR KAVRAMIN TANIMLANMASININ SOSYO-PRATİK İÇERİĞİ

Toplumsal pratikte nesnel bir karşılığı olduğu düşünülen her kavram, yalnızca o nesneye yönelik ereklere sahip olan ve onun üzerinde etkinlikte bulunan toplumsal bir sınıf bakımından anlamlı olarak tanımlanabilir.

Kabaca, bir kavramın tanımlanmasının, onun belirlenimlerinin ve dolayımlarının açığa çıkarılması olduğu noktasından hareket ederek söyleyecek olursak, nesne üzerinde iş yapmakla onun kavramının elde edilmesi arasında bir özdeşlik ilişkisi buluruz. İş, bir nesne yaratarak, bir nesneyi diğerine

bağlayarak, bir başka ile olan bağıntısını çözüp değiştirerek, dolayımları içinde kullanılır, yararlanılır hale getirir. Bir kavramın ifade ettiği nesne ya da ilişki, belli başlı belirlenimlerini ve dolayımlarını, ancak ve yalnızca etkileşme içine sokulduğu, diğer nesne ve olaylarla bağıntısının kurulduğu iş içinde, **toplumsal dönüştürme eylemi sırasında** kazanır. Onun tanımlanmasını mümkün kılan bütün özellikler de, bu eylem sırasında etkileştiği ve bağlandığı diğer bütün toplumsal hareket biçimleri ve öğeleri dolayısıyla genel ve soyut halini bulur. Böylece, toplumsal bir kavramın hareketi ile, tarihsel eylem arasında, işin tarihsel koşulları ile belirlenmiş bir özdeşlik ve bağımlılık doğar.

Toplumsal eylem, politika düzeyine yükseldiğinde, nesneler ve ilişkiler üzerindeki sınıflandırma, soyutlama, dolaylandırma gibi işlemlerle sürdürülen eylemin hedefleri ve etkilediği nesnel ilişkilerin hareketi arasındaki bağımlılık, açık ve seçilmiş bir sınıf ilişkisi olarak berraklaşır; eylemin yöneldiği alanlar ve nesnenin ilişkileri, kavramda, eylemli sınıfın dünya görüşünden geçerek görünür. Örneğin, devlet, demokrasi, özgürlük gibi kavramların her sınıf açısından ayrı bir tanımının bulunduğunu ve bunların, her bir sınıfın diğerine karşı tutumunun bir ifadesi olarak ayrıştığını ileri sürmek, basitçe bir göreliliğe işaret etmekten öte,

bütün bu kavramlar ve karşılık düşen nesnel ilişkiler toplamının üzerinde eylemde bulunanların sosyo-tarihsel çıkar ve ereklerinin farklılığından, ya da karşıtlığından söz etmek demektir. Öyleyse, bir kavramın tanımından "herkesin üzerinde birleşebileceği bir yansızlık" ummak, değiştirme ereği ile belirlenmiş bir etkinlik söz konusu olmaksızın kavramın üretilebileceğine, ya da kullanılagelen bir kavramın içeriğinin nasıl oluştuğunun, tarihe, sınıf mücadelesi pratiğine başvurmaksızın anlaşılabileceğine inanmakla ilgilidir.

Bu açıdan bakınca, her sınıfın tarihin bir dönemindeki politik konumu ile toplumsal bir kavramı/ kategoriyi tanımlama çabası arasında dolaysız bir bağ görünüyor. Her toplumsal kavram, onun ifade ettiği nesnel ilişkilerin, tanımlayan sınıf bakımından nasıl ve neden dolayı değiştirilmek ya da yaşatılmak istendiğine, o sınıfın kendi varoluşu ile o nesne ve kavramlaştırma etkinliği arasında bulduğu dolaysız işleve -tek kelimeyle: politikaya- bağlı olarak ortaya çıkıyor.

Ne var ki, hem "incelmiş", "seçkin" alanlar olarak sanat ve edebiyatı, hem de,"kendiliğinden" varolduğu, ve kendilerine özgü yaşam biçimlerine sahip olduğu düşünülen "doğal" halk hayatının öğelerini, gelenekleri, folkloru, inançları kapsayacak genişlikte kullanılagelen, bu yüzden de sınıf çatışmasının üstünde yer aldığı yargısına varılması

kolay olan "kültür" gibi bir kavram söz konusu olduğunda, en genel anlamıyla politikayla ilişki, daha da uzak, dolaylı ve hatta zorlanmış gibi görünür.

Kuşkusuz burada, halk hayatına ilişkin bütün biçim ve öğelerin, kendisine özel bir konum ve rol biçmiş özel bir bilinçten bağımsızlığını anlatan "kendiliğinden" kavramı, aynı zamanda, onun henüz "kendinde hali içinde" bulunduğuna karar veren, bu anlamda kendi bilincinden bağımsızlığına hükmeden ve onun üzerine tasarımları olan bir öznenin varlığına da işaret etmektedir.

Buna bağlı olarak, "kültür" kavramı ile ifade edilen ve toplumsal etkileri bakımından sıradışı beklentiler yaratan, bu yüzden de politik bir araç halinde donatılmaktan kurtulamayacak olan yapılar karşısındaki teorik tutum da, sınıf mücadelesinin belli başlı özelliklerini ve eğilimlerini yansıtmakta daha açık bir tutum almak yükümlülüğünden kaçınamayacaktır.

Oysa, diğer yandan, kavramın çok geniş bir alanda ve farklı bilgi dallarında da kendine özgü anlamlar kazanarak kullanılması, (örneğin biyoloji, sosyoloji, antropoloji, psikoloji, prehistorya, arkeoloji, etnografya, vb. gibi bir çok bilimin de özelleşmiş bir kültür kavramına ihtiyaç duyması) ve bunların günlük hayat içinde kullanılan kavramlar üzerinde etkide bulunması, özellikle, sınıf mücade-

lesi pratiği bakımından elverişli bir "kültür" kavramının oluşturulması gereğini gizlemekte, "herkes için kabul edilebilir, her alan için geçerli" bir tanımın mümkün ve gerekli olduğu izlenimini doğurmaktadır.

Kuşkusuz kavram transferinin bu biçiminde, söz konusu bilimlerin büyük ölçüde bağlı kaldıkları pozitivist bakış açısının etkisini görmek mümkündür. Toplumsal nesnenin mutlak anlamda kendiliğinden etkin olduğuna, bunun karşısındaki insan eyleminin de edilgin bir gözlemci- araştırmacı tutumunun ötesine geçemeyeceğine ilişkin pozitivist önyargıya bağlı kalan gelenek, "pozitif bilimlerin" kavramsal cephaneleğini tarih ve sosyoloji için de kullanılabilir görmekten kaçınamamaktadır. Burada önemli görülen, yalnızca kavramların hareketinin kendi evrenlerinin dışına taşırılması biçimindeki bir yöntem yanlışı değildir; önemli olan insanın bilinçli tarihsel eyleminin, nesneyi sosyo-politik bir varlık haline getirişinin süreçlerini görememeye yol açan felsefi- ideolojik bakış açısıdır.

**

Kültür'ün sosyolojik bir kavram olarak tanımlanmasında burjuva sosyoloji okullarının dayandığı ve öncül olarak kullandığı belli başlı kategoriler, kapitalizmin karekteristleri aracılığıyla ve özellikle, "Amerikan hayat tarzı" ve onu standart kabul eden modeller üzerinden türetilmişlerdir. Bu

eğilimin karşısında da, daha sonra inceleyeceğimiz üzere, kültürün kapitalizm bakı-mından gelişmemiş ülkeler ve halklar açısından tanımlanması ve kültürlerin eşdeğerliliğinin kanıtlanması çabalarının yer aldığını söyleyebiliriz. Her iki durumda da, kültür, bir gelişme düzeyi sorunu olarak ele alınmış, kapitalizmin standartları temelinde yapılan tanımlarda olduğu kadar, bunun karşısında yer almaya çalışan teorilerde de kapitalizm, ve onun gelişme düzeyinin sorunları ve sonuçları tanımın öğelerini oluşturmaya devam etmiştir.

Amerikan sosyolojisinin gelişmesinin özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasına ve soğuk savaş sürecine rastlayan döneminde, sosyolojinin ve sosyal psikolojinin içerdiği politik amaçlarla bağıntılı olarak, kültür konusunun ele alınışında da, öncelikle, toplumsal eğilimleri ve gelişmeleri önceden kestirerek önlemenin, toplumu yönlendirme ve yönetmenin yolu olarak benimsenip yaygınlaşan ve dolaysız bir biçimde politik iktidar için gerekli araçlar özelliği kazanan sosyoloji araştırmalarına ve araştırma tekniklerine teorik bir temel hazırlamaya elverişli bir yapı elde etme amacı gözetilmiştir. Sonuçta, "kültür" kavramının bu içerikte kurulmasıyla hem, siyasal eylemin dayanacağı belli başlı verilerin tanımlanması ve sınıflandırılması için "geçerli" ve sosyal psikolojinin en genel amaçlarıyla uyumlu teorik bir araç yaratılmış; hem de

kapitalizm, insanlık kültürünün doruğu olarak onaylanmış ve kapitalizmin yıkılışının kültürün yıkılışı anlamına geleceği mesajı verilmiş olmaktadır.

Kültürün sosyalist bakış açısından tanımlanabilmesi için yalnızca "emek" kategorisinin esas alınmasının yetebileceği sanısı diğer yaygın bir yanlışı oluşturuyor. Yalnızca bu öğeye dayanılarak yapılan tanımların, bir yerden sonra, emek esasına göre örgütlenmiş bir toplumda da bugün varolan kültür dünyasının kesintisiz sürebileceği yolunda bir yaklaşıma ve "varolan kültür dünyası"nın bir olumlanmasına yolaçtığı görülmektedir. Emeğin ürünle olan ilişkisinden hareket ederek ürünün olumlanması ve "herkes için geçerli" genel bir değer olarak kültürün bu değerlerin bütünü halinde tanımlanması, sonuçta emeğin hareketinin hangi tarihsel ve politik koşullar altında gerçekleştiği önemli noktasını ihmal etmektedir. Emek kategorisi, tarihsel hareketi içinde ve politik biçim altında yorumlanmadıkça, kültür ve başka sosyal kategorilerin sosyalist tarzda tanımlanması için yeterli olamaz.

Günlük kullanımıyla kültür, bazan bilgi ve deney birikiminin arınmış bir biçimini, bazan da ruhsal zenginliğin yalnızca özel ilişkiler içinde elde edilebilir bir halini, bir seçkinliği ifade eder. Örneğin, bu anlamda, kültürlü insan, ortalama insandan farklı olarak, daha çok şeyi daha inceltilmiş bir biçimde bilen ve bunu hayatının bir biçimi olarak benimseyen insan demek olmaktadır. Kültür kavramına yüklenen bu sosyal statü belirleyici içerik, onun burjuva tarzda kavranışının bütün temel karakteristiklerini vermektedir. Burada kültür, herşeyden önce, elde ediliş biçimi bakımından mülkiyetle özdeşleştirilmektedir. Kültürün bu tarz tanımlanmasında kapitalist ilişkiler içinde üretim araçlarının özel sahipliğinin mahiyetindeki özel edinme yolu, kültürün de koşulu olarak görülmektedir; ve kültür, tıpkı özel mülk gibi ancak bu özel tarihsel koşullar altında yeniden üretilebilir bir şey olarak anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak, bu kamusal tanım içeriğinde, burjuva sınıf sisteminin geçişsiz yapısının ve tarihselliği görmeyen ideolojik biçimlenmenin izlerini bulmak da mümkündür : sınıflar arasında dikey geçiş imkânı nasıl nesnel olarak yoksa, kültürlü olmak da öylece bir üst sınıf imtiyazıdır ve sınıflara bölünmüşlük her zaman

böylece kalacaktır!

Bir diğer gündelik kullanılış biçiminde kültür kavramı, nesneler ve ürünler üzerinden kurulur. Burada yapılar, sanat eserleri, uygarlığın belli başlı nesnel belirtileri ve bunların kullanımına ilişkin değerler, kültür tanımının kapsamını oluşturur. Böylece kültür, bir nicel birikim olarak ele alınır. Nesneler ve eşyalar yığınının genelleştirilmiş ifadesi olarak kurulan bu kavramda da, zenginliğin burjuva ölçüleri geçerlidir. Toplumsal birikim ve kullanım mekanizmalarını, toplumsal kategorilerin referans sistemi olarak alan birçok tanımlama girişiminde olduğu gibi burada da, toplumsal kategorilerin birer **genelleşmiş ilişki biçimi** olarak değer ve anlam kazanması perspektifi yoktur. Sermaye, nasıl bir birikim ve kullanım nesnesi olarak paraya ve mülkün diğer biçimlerine indirgenmiş; emek nasıl yalnızca "ekmek parası kazanma"nın bir aracı olarak görülüp bir metadan ibaret kabul edilmişse, kültür de, ancak burjuva ilişkiler içinde tanımlanabilecek bir nicelik olarak anlaşılmıştır. Bu, yukarıda değindiğimiz gibi onun yalnızca elde ediliş- üretiliş biçimi bakımından değil, hareketi ve etkisi bakımından da "sistem içi" algılanmasının ve ötesinin olamayacağına dair bir inancı taşımanın işaretidir.

Yalnızca sıradan insanın gündelik kullanımında değil, aslında gündelik kullanımın kay-

nağında bulunan ilişkileri daha kuşbakışı gören ve genelleştirerek bir iedoloji kalıbı içinde sunan çeşitli burjuva sosyal bilimcilerin tanımında da bu temel geçerli kalmaktadır. Tanımların esasları bakımından birbirine bu benzeşmelerinin, "kültür" konusu incelenirken özel bir önemi var. Aradaki ilişkiyi, kabaca, burjuva propagandanın ve ideolojinin etkisi olarak ele almak çok eksik kalacaktır ve kamusal düşünüş şeklinin kaynakları ve oluşması hakkında bize herhangi bir şey öğretmeyecektir. Ve gene bu bağlamda, genel hal almış egemen düşünce biçimi karşısında tutarlı ve yeni bir düşüncenin doğuşunun ve genelin düşüncesi halini almasının sorunları hakkında da sağlıklı sonuçlara varmak mümkün olmayacaktır.

Sıradan ama genel düşünme biçiminin kullandığı kültür kavramıyla "bilimsel" burjuva sosyolojisinin geliştirdiği kavramların kaynakları bir ve aynıdır. **Burjuva politika ile birleşerek etkisini sağlayan ve genel hal alan şey, kavram üretiminin dolaysız olarak burjuva ilişkiler içinde edinilmiş tarzıdır.**

Örneğin, pek çok sosyoloji ve antropoloji okulunun"kültür" tanımına kaynaklık eden ve bu bakımdan bir "klasik" olarak kabul edilen Tylor'un tanımı şöyledir: "Kültür veya uygarlık, adetler, inançlar ve kurumların (sanat, hukuk, din, ve maddi dünyayla uğraşmanın teknikleri) top-

lamıdır."(1)

Lunaçarski, kültürü şöyle tanımlıyor: 'İnsanın kendisini ve çevresindeki bütün doğayı islah etmesine, insanın çevresini kendi ihtiyaçlarına uyarlayarak iyi içsel niteliklerinin tümünün bütünsel ve özgürce gelişimini sağlamasına ve onu gerçek ve yüksek mutluluğa yakınlaştırmasına yönelik insan koşul ve kazanımlarının bütününe bu adı veriyoruz'"(2)

Tylor'un tanımında, kültür uygarlıkla aynılaştırılmakta ve kültür bir "öğeler toplamı" olarak ele alınmaktadır. "Toplam" kavramı, öğeler arasında yalnızca dışsal ilişkilerin dikkate alındığı kanısını veriyor. Ayrıca kültürün işlevsel niteliği gözönüne alınca ihmal edilemez bir önem kazanan bütünleyici etkisinin tanıma katılmamış olması da kültür ve tarihsel eylem kavramları arasında ilişkinin yadsındığını göstermektedir. Tylor, kültürün ne olduğunu, onun neleri içerdiğini sayarak cevaplıyor.

Lunaçarski ise, emek faktörünü öne çıkarıyor, "insanın ihtiyaçları" kavramını bilinçli tarihsel eylem kavramına gönderme yapmak için kullandığını varsayabiliriz. Genel insani ereklerle ilişki kurarak, kavrama bir de gelecek boyutu ekliyor. Ancak Lunaçarski'nin tanımında da henüz bir öğeler toplamı anlayışı hakimdir. Politik eylem bakımından ele alındığında, Kültür kavramıyla

dile gelen bütün ilişki ve nesnelerin asıl önem taşıyan özelliği, işlevselliği ve toplumsal etkisidir. Bu etkiyi ve toplumsal hareket içindeki yerini ve bu hareket ve etkinliği bir bütün düzeyine yükselten genel içeriği göstermeden yapılan tanımlar sosyolojik olmayı aşamayacaktır.

Lunaçarski ile aynı perspektifi kullanarak yapılmaya çalışıldığı izlenimini veren bir başka tanımda, Aziz Çalışlar şunları söylüyor: "Kültür herşeyden önce, insanın (toplum da içinde olmak üzre) doğayı değiştirici etkinlik süreci ile bu sürecin ürünleri ve sonuçlarıdır. Dolayısıyla kültür, insanın bu yaratıcı etkinliği yoluyla, yani insani emek yoluyla üretilmiş maddi ve manevi değerler ile insanın özgüçlerinin bu değerler içinde nesnelleşmesini içerir. Bu da, insanın kendi bir ürünü olduğu doğayı (toplumu) insani kılışı demektir. Yani kültür, insanın kendisiyle birlikte doğayı da insanileştirmesi sürecidir."(3)

Burjuva sosyoloji okullarının kültür kavramını tanımlamasında, dikkat çekici yan, onların daima politikada, bilimde, sanatta, bir etkinliğe, bir etkileme ihtiyacına karşılık düşmesi endişesi taşımasıdır. Tanımlar öyle kurulurlar ki, tanımla pratik hedef arasındaki ilişki çıplak olarak görülebilir.

Örneğin şu tanıma bakalım:

"...kültür derken, bireylerin bütünsel kümele-

nişleri itibariyle göze çarparlığı ve özel yanları olan yaşam tarzlarını paylaşmak eğilimindeki gruplara katılım ya da temas yetenekleriyle edindikleri konumlarının tarihsel tanımını anlıyoruz." (4)

Buradaki bütün tanım ögeleri, toplumal hayatın örgüsünü belli başlı "grup" düğümleri ile algılama ve bunlar üzerindeki etkinliği de bir laboratuvar nesnesi üzerindeki etkinliğe eşgörme eğilimini açığa vurmaktadır.

Kültür'ü, özellikle "grup" kavramı ekseninde tanımlayan, belli başlı verilerini kentin polis bültenlerinden, sosyal araştırma kurumlarının anketlerinden ya da savcılık dosyalarından derleyen ve bununla, örneğin, "ıslah" ve "yönlendirme" kavramları için kuramsal bir temel oluşturmaya çalışan sosyoloji akımlarının işlevselliği açık olan "öğrenilmiş davranış tarzları" kavramına verdiği önem anlaşılabilir. Bu içerikte bir tanım şöyledir: "Kültür, bir kuşaktan diğerine ve bir toplumdan veya bir bireyden diğerine toplumsal olarak iletilmiş, öğrenilmiş davranış tarzlarını içerir." (5) Burada bir tür tarihsel sürekliliğin, ama üretim ilişkilerinden ayrı, neredeyse pedagojik bir süreklilik kavramının eksen alındığı görülüyor. Kuşkusuz böyle bir kültür tanımının, eninde sonunda toplumsal sorunların çözümü için "eğitim"i önereceği hemen hemen bellidir: ne var ki, tanımın yanlışlığı

ya da doğruluğu bir yana, apaçık bir "işe yarama" endişesi taşıdığını görmezlikten gelemeyiz.

Aziz Çalışlar'ın bir örneğini verdiği genel-tarihsel tanım türünde ise, doğuş ve gelişme sürecine ilişkin özellikler konulur ama bu tanımın sınıf mücadelesi bakımından ne işe yarayacağı konusunda bir fikir edinmek olanağı bulunamaz. Kültür'ün emek kategorisine göre tanımlanması, onun bugünkü konumu bakımından ne işlev taşıdığına dolaysız bir ışık tutmaya yetmemektedir.

Aytunç Altındal da, emek kavramına dayandığını belirtmeye özel bir önem vererek önerdiği tanımında şunları söylüyor: "insanların, emekgücü ve bunun üretkenliği (çalışma verimi) sayesinde/ aracılığıyla, mevcut nesnel gerçeklikten iktisadi özü, siyasal tezahürü, toplumsal içeriği ve tarihsel biçimi olan iletilebilir, uyarlanabilir nitelikte FORMASYONLAR elde edinmelerine KÜLTÜR diyoruz" (6)

Özetle Altındal, kültürün özünün iktisadi, görünüşünün siyasi, biçiminin ise tarihi olduğunu ileri sürüyor. Kuşkusuz bu şemada tartışılacak pek çok şey vardır.

Kültürün özünün iktisadi olduğu düşüncesi, tarihsel eylem kavramının yerine, daima ekonomik determinizmi hatırlatan iktisat teriminin geçirildiği izlenimine yol açıyor. Tarihsel eylem, ekonomik faaliyetten ibaret değildir. Elbette bunun enin-

de sonunda "üretim ve yeniden üretim" kavramıyla ifade edilebilecek bir içeriği vardır. Ama bu da basit içeriğiyle iktisadi faaliyetten ibaret değildir.

Altındal, "formasyon" kavramını kullanarak, kültür kavramına yüklediği anlamın basit "kullanım değeri" olarak anlaşılmasının önüne geçmek istiyor. Çünkü, "kullanım değeri"nin belirli koşullar altında metalaşmasına karşılık, formasyonların, kesin ve mutlak olarak metalaşmak kaderini taşımadıklarını ileri sürüyor. Burada bizi, şu anda daha çok "kültür"e biçilen olumlu değer ilgilendiriyor. Altındal, kültürü kimseye kaptırmak, kimseninin malı yapmamak için özel çaba bir gösteriyor. Bunu, kültürün ulusların, sınıfların ve bireylerin- ırkların vs. üstünde tanımlayan bir içerikte bulmaya çalışıyor. Siyaset, iktisad, sosyal vs. kavramlarının kültürün tanımında zorunlu olarak yer tutacağının söylenmiş olmasıyla onun herşeyin dışında tutan bu anlayış arasında bir çelişme bulunduğu açık. İktisadı, hayatın üretimi ve yeniden üretimi anlamıyla alırsak, bu geniş ve kapsamlı anlamın içinde mutlaka sınıflar arası mücadele de yer tutacaktır. Ama sınıf mücadelesini ekonomik sınırları içinde düşünmek ve sınıflar ilişkisini de sermayedar- işçi ilişkisinden ibaret düşünmek, kültürün (veya herhangi bir başka toplumsal kategorinin) içeriğini, ekonomistçe yorumlamak demek ola-

caktır. Çünkü böyle bir tanımla kültür (veya bir başka kavram) en erişilmez yere, tarihsel eylem ve pratik politika dışına atılmaya çalışılırken, aynı anda onu en basit ve sıradan ilişkiler içine, ücretli emek ve sermaye ilişkisinin fabrika çerçevesine sıkıştırmaktan öte bir sonuç vermeyecektir.

Siyasetin kültürün görünüşü olduğunu ileri sürmek ise, basitçe, kültürle siyaset arasında, dışsal bir bağ kurmaya karşılık düşüyor. Siyasetin, kültürün bağımsızca varolduğuna inanılan içeriğine bir müdahale olarak anlaşılması, diğer yandan, politikanın kapsayıcı ve bütünleyici işlevi hakkında da herhangi bir teoriye dayanılmadığını gösteriyor.

Kültürün tarihsel bir biçim altında gerçekleştiği ise, soyut olarak doğrudur. Ancak, şemanın kuruluş ilkesi gözönünde tutulduğunda, Altındal 'ın, bundan yalnızca belli tarihsel koşullara ya da dönemlere belli kültür biçimlerinin denk düştüğü biçimindeki sıradan sonucu kastettiğini anlamak zor olmuyor.

Kültürü, her şeyden önce tarihsel eylemin bir biçimi, onu genelleştiren ve süreklilik kazanmasını sağlayan bir ilişkiler bütünlüğü olarak düşünmek gerekir. "Tarihsel eylem" kavramını, insan toplumunun bütün yaratış süreçlerini ve kendi erekleri dışında sürüp giden olayları denetleme mücadelesini ifade etmek için kullanıyoruz. Bireyler gibi top-

lumlar, sınıflar da isteklerini gerçekleştirebilmek, kendilerine tarihte diledikleri biçimde bir yer açabilmek için savaşırlar. Yalnızca bu kavram açısından bakıldığında kültürü, hayatın maddi üretiminin **nedensel** bir uzantısı, onun en son ucunda yer alan ve ancak özel çabayla kendisine ulaşılan bir yapı olarak düşünmek yanlışından kurtulunabilir. Aksi halde kültüre, siyasal bir işlev yüklemek kadar ondaki siyasal ögeyi, **(onun genelleşmesi ve hegemonyanın bir aracı haline gelmesini sağlayan içeriği)** görmek de gereksiz ve imkânsız bir çaba olacaktır. Oysa, basitçe kültür dediğimiz yapılar bütünlüğünün, yalnızca insanın doğayı dönüştürmesinin bir sonucu olmadığını, aynı zamanda bu çabanın etkin bir öğesi olarak rol oynadığını, çünkü toplumsal örgütlenmenin sürekliliğinden, teknolojik edime kadar birçok ögeyi derleyip toparlayan ve buna hükmeden siyasal etki aracılığıyla kendi işlevselliğini kazandığını söylediğimiz anda, onun sınıf mücadelesinin içeriğinde yer aldığından sözetmek anlamlı olacaktır.

**

Kültür, maddi hayatın üretimi ve yeniden üretimi sürecinde insanın doğayı ve bu arada kendisini değiştirme faaliyetinin çeşitli alanlarını birleştiren **genel bir ilişki ve etkileşme düzeyi** olarak kendisini gösterir.

Bu bakımdan, kültür kavramını, maddi üre-

timin nesnelerini, süreçlerini ve toplumsal ereklerini **birleştiren** daha geniş bir kapsamda düşünmek gerekir. "İnsan eliyle değiştirilmiş doğa" tanımı, kendinde haliyle doğanın ya da insan eli değmemiş, insanın toplumsal ilişkileri bakımından anlamlandırılmamış herhangi bir maddi varlığın kültür kavramının dışında bırakılması anlamına gelir. Bu doğrudur. Ama bu, aynı zamanda "herşeyin" tek tek her ürünün "kültür" olarak adlandırılması gibi tuhaf sonuçlara yol açmaktadır. Şu sözler, bu karışıklığı örneklemesi bakımından tipiktir: "Kültürü, yalnız üstyapıya, ya da yalnızca altyapıya özgü bir öğe olarak görmek doğru sonuç vermez. Örneğin kültürü bir üst yapı öğesi olarak kabul eden bir kişi, elle çalışan bir kahve değirmeninin, kültürel bir değeri olduğunu kabul ediyorsa, bunun bir değirmen olarak bir üretim aracı olduğunu ve dolayısıyla alt yapısal olduğunu görmemezlikten gelmesi gerekiyor. Veya tam tersi. Başka bir kişi, el değirmenini, bir üretim aracı olarak görüyorsa, kültürel bir değer taşımadığını söylemek zorunda kalacaktır. Gerçekte bütün bunlara hiç gerek yok. Kültür bir üst yapı öğesi değildir; daha doğrusu kültür, klasik alt yapı- üst yapı ayrımına sığmaz."(7)

Nesnelerin konumu bakımından yapılan bir başka tartışma kendisine örnek olarak KAPİTAL'i seçmiş : "... Kültürün maddi ve manevi yönlerini bir-

birinden ayıran ve sınıfsal olanın sadece manevi kültür olduğunu söyleyenler var. Oysa böyle bir ayrımı, sözgelimi, Marks'ın Kapital'inin hangi kültüre girdiği sorusuna doyurucu bir cevap veremez. En azından "üretim alanında elde edilen tecrübeler" kadar maddi bir yan taşıyan, bilimselliği birincil bir planda gelen Kapital'i salt manevi kültüre mi sokacağız? Bundan vazgeçip maddi kültüre sokarsak, bu kez Kapital gibi bir eserin sınıfsal olmadığını mı söyleyeceğiz ?"(8)

Ayrım şuradan yapılmalıdır: Yapıp ettiklerimizin sonuçlarını, özel bir tarzda kendi içlerinde yeniden üretiyoruz, bunları bir toplumsal ilişkiler bütününün öğesi olarak sürekli kılıyor, kuşaktan kuşağa belli bir amaçla belirlenmiş hali içinde aktarıyoruz. Bu özel yapı, sanattan, düşüncelerden, yaşama tarz ve alışkanlıklarından, bunların kalıcı kılınmasına yönelik çabaların bir sistem haline getirilmesinden oluşuyor. Ama bunların içinde yer aldığı yapı, ögelerinin hiçbirine tek başına, "kültür müdür, değil midir" sorusunu yöneltemeyeceğimiz bir bütünlüktür.

Bu, özellikle sınıflar mücadelesi içindeki konumu ve karşıtlığın dile gelişi bakımından tuttuğu yer gözönüne alındığında açığa çıkan ve işlev kazanan bir niteliğe sahiptir.

Şu halde, kültürü işte bu bütünlüğün, üzerinde mücadele edilebilir bir görünüşü olarak anlayabil-

mek önem kazanıyor. İlişkilerin çerçevesini kuran, herşeyi birbirine benzer hale getiren, her şeyi bir yanından bir başka şeye bağlayan, kendisinden öncekileri yorumlayıp harekete katan, harekete geçiren, kendi öğelerinin bir belli erek doğrultusunda egemen düşünceler, egemen ilişkiler halinde sunulması olanağını taşıyan ve bu arada, daima sınıf çatışmalarının içinde kendi karşıtlarının doğuşuna yol açan, bir başka sınıfın alttan gelen egemenliğinin bir öğesi olarak gelişme potansiyelini barındıran bir toplumsal olgu...

Hemen görülebileceği gibi, bu üretimden, ya da üründen ibaret olamaz. Engels, örneğin Barbarlığın başlangıcı olarak çömlekçiliği gösterdiği zaman, insanların durup dururken örme ya da tahta çanaklardan çömleğe "çömlek kültürüne" geçtiklerinden sözetmiyordu. Yani dönemin simgesi olarak gördüğü şey, maddi ürünün kendisi değildi. Vahşetten Barbarlığın aşağı aşamasına geçiş, gerçi çömlek denilen maddi üründe karakterize olmaktadır ama, burada "kültür" denilen şey, çömleğin kendisi -**çömlek**- değil, çömleği üretmek üzere yetkinleşmiş deney birikimi, ustalaşma, ve birikmiş emektir-**çömlekçiliktir.** Engels, Morgan'a dayanarak Barbarlığın aşağı aşamasının "çömlekçiliğin sahneye çıkışı ile" başladığını söylerken, toplumun çömlekçilikte karakterize olan bütün bir durumunu kastediyordu. Gene ona göre, ok ve yay, Vahşetin yukarı

aşamasına geçişi simgeler. "Yay, kiriş, ve ok, daha şimdiden bulunması uzun, tekrarlanmış deneyleri ve çok keskinleşmiş zihin yeteneklerini, öyleyse bir başka icadların da bilinmesini gerektiren çok karmaşık bir alet meydana getiriyorlar"(9)

En basit bir alet bile, kendisi ile birlikte ona bağlı ya da onun bağlandığı başka şeylerin de üretilmesini, çoğaltılmasını ve kullanılmasını olanaklı kılan bir ortak temele, bir insan etkinliği toplamına, bir "kültür ortamına" dayanmak zorundadır. Gordon Childe, " Hatta, bir kırık daldan, ya da taş parçasından yapılmış en basit bir alet bile, uzun bir tecrübenin, sınama ve yanılmaların, zihinde tutulan, hatırlanan ve birbiriyle karşılaştırılan izlenimlerin meyvesidir. Onu yapacak beceri, gözlemle, hatırlama ve tecrübe ile kazanılmıştır ... bu araçlar gereçler, toplumsal geleneğin somut belirtileridir." diyor. (10)

Bununla birlikte, üretilen her şey, yapıldığı dönemin kültürünün bir parçası, sayılamaz. Örneğin İskenderiye'li matematikçi ve fizikçi Heron'un, buhar makinasının temel ilkelerini keşfettiğine dair izler, onun el yazmalarında bulunuyor. Kendisinden, ancak yaklaşık iki bin yıl sonra mekikleri harekete geçirecek, tekerlekleri döndürecek bir güç olarak kullanılacak olan bu buluşun, onun çağında yalnızca eğlenceli bir gösteri olarak kalması, yalnızca ilginç oyuncaklarda kullanılması, üretim

içinde bir yer bulamaması kaçınılmazdı. Yaptığı şeyin "Jet tepkisi kuramına göre çalışan buhar motoru" (11) olduğundan elbette ne Heron'un ne de çağında yaşayan herhangi birinin haberi yoktu. Böyle bir keşfin gerçekten toplumsal bir işlev kazanabilmesi, zamanın kültürünün bir parçası olabilmesi için, köle emeğinin her işin altından kalkan varlığının tasfiyesi, bir bütün olarak toplumun makinalarla yaşayan bir toplum halinde örgütlenmiş olması gerekiyordu. Bu yüzden, buharın basıncından hareket sağlayıcı bir güç kaynağı olarak yararlanmak denilince, "buhar makinası" denilince akla Salamon de Gaus, Denis Papin, Stephanson, Watt vs. gelir ama Heron'un adı anılmaz haklı olarak.

Üretimde kullanılan ya da üretilmiş bulunan nesneler, ancak toplumsal ilişkiler içinde **bir bağ olarak işlev kazandıklarında,** hepsini **birbirine benzer kılan ilişkiler içinde** bulundukları koşullarda "kültürün öğesi" olarak tanımlanabilirler. Kültür, onların bir toplamından ibaret değildir, ama gerek üretildikleri gerekse kullanıldıkları her durumda kendilerinin katıldığı bir "kültür ortamı" yaratırlar. Bu ortam, yalnızca onların sonucu da değildir elbette. Nesneler ve bunlara ilişkin süreçler kadar, onların sınıflararası ilişkilerde tuttuğu yer ve en önemlisi, sınıfların tarihsel erekleri ve bunun siyasal boyutuyla bağlantısı, söz konusu ortamın başlıca kurucusu olarak rol oynarlar. Bu çer-

çeve olmaksızın, nesnelerin ve dolaysız olarak onların üretilişlerine ilişkin süreçlerin "kültürel" bir anlamı bulunduğu ileri sürülemez.

Kültürü, genel insan etkinliğinin bir öğesi ve onu çerçeveleyen özel bir sınıfsal etkinlik olarak ele almak, bir yandan, hayatın maddi üretiminin bir uzantısı olan özel tarzda bir etkinlik ve gene maddi hayatın üretiminin gene özel tarzda örgütlenmiş etkin bir öğesi, olarak düşünmek gerekir. Böylece, kültürün, doğanın insan tarafından dönüştürülmesinin özel sonuçlarıyla, doğanın insan tarafından gittikçe daha özel tarzda dönüştürülmesinin imkânlarını birlikte tutan, ve bunları **herkes için kabul edilebilir bir genellik içinde tutarlı kılmaya çalışan** bir yapı olduğu sonucuna ulaşırız.

Başka bir deyişle, egemen kültürün toplumsal işlevi üretici güçlerin (en başta üretici sınıfın kendisinin) gelişmesiyle üretim ilişkileri arasındaki çelişmeyi özel bir bütünlük içinde etkisizleştirmek, yaygın bir düşünme biçimi halinde onaylanmasını sağlayarak "doğal", sürekli ve "başka türlüsünün olamayacağına inanılan bir hayat biçimi halinde sunmaktır.

Kültür'ün tanımlanmasında gözönünde bulundurulması gereken başlıca ögeleri şöylece sıralayabiliriz:

- Kültür, toplumsal evrimin herhangi bir evresine özgü değildir. İnsanlık tarihinin kimi dönemlerini "kültürsüz"lükle niteleyen görüşler, yalnızca ve özellikle de Avrupa uygarlığını merkez alan ve kıta dışındaki halkların kültürlerini yok sayan bir ideolojinin ürünüdürler. Oysa, her tarihsel dönemin, her ülkenin kendisine özgü bir kültüründen sözetmek mümkündür. Çünkü kültür, maddi hayatın üretiminin ve yeniden üretiminin süreçlerinde, insanın doğayı ve kendisini dönüştürmesine ait bilinci, tasarıları, bilgisi, ve deney birikimi ile bunların ifade edilmesinin biçimlerini kapsar; ve bu insan tarihinin her döneminde, şu ya da bu düzeyde, mutlaka vardır. "İş süreci, kullanım değerleri üretimi ve doğal maddelerin insan gereksinimi karşılar hale getirilmesi amacıyla girişilen bir eylemdir. İnsanla doğa arasında madde değişimini sağlamanın zorunlu koşuludur; insan varlığının doğa tarafından zorlanan ebedi koşuludur. Ve bunun için de bu varlığın her toplumsal evresinden bağımsız, ya da daha doğrusu her evresinde ortaktır."(12)

- Ancak bu yapı, gene daima, belli bir toplumun, belli bir üretim ilişkileri sisteminin genel doğ-

rultusuna, işleyiş çıkarlarına uygun olarak, verili her aşamada yeniden dönüştürülür ve özümlenir. Marks, iş sürecini, insanın yalnızca doğayı değil kendisini de değiştirdiği bir süreç olarak ele alırken, önce soyut olarak, bunun "iş sürecinin belli toplumsal koşullar altında aldığı özel biçimlerden bağımız olarak" (13) genelleştirilmiş tarzda inceler: ama özellikle politik eylem perspektifinden bakıldığında, iş sürecinin, hangi toplumsal koşullarda ve hangi özgül toplumsal evrede gerçekleştiği önem kazanır: "Belki köle sahibinin zalim kamçısı altında, ya da kapitalistin şüpheli bakışları altında, belki Cincinates mütevazi tarlasını sürerken, belki de vahşi insan taşla yabani hayvan avlarken... "(14)

- Bilincin, düşüncelerin, bilgi ve deneyin, her yeni biçimi, üretim ilişkilerinin sürdüğü koşullarda, sürüp giden bu biçime uygun olarak eskisi ile birleştirilir ve **üretim tarzının sürdürülmesinin** bir ögesi halinde örgütlenir.

- Pratik içeriği ve ideolojik hedefleri, daima bir dönemin, bir halkın, ulusun, sınıfın vs. özellikleriyle belirlenir ve bunları yansıtan farklı renkler, farklı usluplar içinde ifade edilerek, kuşaktan kuşağa aktarılır.

- Sınıflı toplumlara karşılık düşen her biçimi içinde, egemen sınıflarla belirlenmiş niteliğinin yanı sıra, ve ona karşıt olarak, iktidar dışındaki

sınıfların duyuş ve düşünüş tarzını, davranış özelliklerini, ereklerini yansıtan bir **eğilimi** de içerir. Bir hegemonya öğesi olarak yoğrulan bu yapının **hangi biçim altında örgütleneceğine,** ulusal, bölgesel, sınıfsal vb. pek çok öğe, genel bir "dünya sistemi"nin içindeki hareketleriyle karar verir. Bu bakımdan, "kendisine dönülecek" "saf" bir ulusal kültür, otantik karakterde bir bölgesel kültür kalmamıştır yeryüzünde. Kendine özgü yeni bir kültür yaratma olanağına yalnızca yeni sınıf, işçi sınıfı sahiptir bugün.

Bütün bu tanım ögelerini içeren bir kültür kavramı, gene de eksik ve özellikle politik pratik bakımından işlevsiz kalacaktır. Kültür, gündelik hayat içinde, gündelik ilişkilerin ayrılmaz bir yanı ve her bir etkinliği, her bir düşünüş ve davranış biçimini yöönlendiren, yeniden ve kendisine benzer tarzda üreten bir bütünlük olarak görülmelidir. Peki o, bu gücü nereden alıyor?

Bunu anlamak için kültürü, üretimin doğrudan bir sonucu, yeniden üretim mekanizamalarının bir sonucu olarak değil, **emek gücünün yeniden üretiminin bir faktörü olarak** taşıdığı işlev içinde anlamak gerekmektedir; ancak böylece kültürün politika ile bağlantısını ve toplumsal hayat içindeki etkisinin gerçekleşme yolunu açıkca görebiliriz. Kültürün unsurları olarak kabul edilegelmiş maddi ve manevi nesnelerin, ilişkilerin ve bağıntıların

nasıl olup da hayatımızın içinde ve bize yön veren bir bütün oluşturduklarını, sürekli kılındıklarını ve kuşaktan kuşağa aktarıldıklarını anlayabilmek için de kültürü, emek gücünün yeniden üretiminin mekanizmaları içindeki yeri bakımından tanımlamak ve hatta, emek gücünün yeniden üretim mekanizmalarının bütünü olarak tanımlamak gerekmektedir.

Bir çalışma gününün sonunda ve yeni bir çalışma gününe başlamadan önce, yapılabilecek her şey, o güne kadar biriktirilmiş, yapılagelmiş şeylerin toplamından ibarettir. Bütün bu alışkanlıklar, ilişkiler, nesnelerin ve olayların bağıntılılığı, bu bütünlük ve bütünlüğün çelişmeleri, gündelik hayatı kavrayan, gündelik işler sırasında herkesin bir biçimde kendi düşünüş ve davranışını düzenlerken başvurmak zorunda kalacağı bir tür "çıkarsama" yapacağı tümel bir referans sistemi gibi durur. **Çünkü orada herşey, ilişkilerin özü tarafınan birbirine benzer kılınmış, birbirine tutarlı hale getirilmiş ve türleri, yaratılış süreçleri arasındaki farklılıklar ne olursa olsun, sonuçta hepsi bir ve aynı bütünlüğün öğeleri tarafından aynı ilkeye göre örgütlenmişlerdir.**

Böylece kültür içerdiği bütün öğelerde, her olayda ve her belirtisinde, bir açıdan belli bir "mantıksal" tutarlılık görüntüsü verir. Belli bir tarihsel dönemde, her toplumsal kurum ve ilişkide,

her toplumsal üründe **"milyarlarca kez"** denenmiş, belli bir üretim tarzının temel ilkesi (örneğin kapitalizmde üretim araçlarının özel mülkiyeti ilkesi gibi) uyarınca uygulanmış, böylece o tarihsel döneme ve o üretim biçiminin temel ilkesine göre **yargı biçimi kazanmış** ilişkiler kendini duyurur. Pek çok tarihsel, coğrafi, toplumsal etken dolayısıyla bu biçimler, şu ülkeden bu ülkeye, şu halktan, bu halka değişir, ama genel ve tutarlı bir yapının, kendi iç çelişmelerini bir biçimde kendi bütünlüğünün ögesi olarak hareket ettirme yeteneğinde bir genel değerler ve yargılar bütünlüğünün varlığı değişmez.

Gelenekler, ahlâk, estetik duyuş tarzları, din, ideolojiler, hukuk, kısaca bir bütün olarak sosyal bilinç biçimleri, dünyayı kendilerine özgü kavramlar yoluyla yeniden üretmenin araçları olarak tanımlandıklarında, bunların hepsini en genel anlamda birbirine "benzeten", bir iç çizgi ile birleştiren, ama kendisini herhangi bir biçimde tek bir parçaya, bütünlüğün tek bir öğesine indirgeyemeyeceğimiz, doğrudan ve belli bir nesne halinde kendisini hiç bir zaman göremeyeceğimiz bir tür "mantık"; işte kültürü genel ve etkin kılan şey budur. Belli bir toplumda, belli bir tarihsel dönemde, özel ulusal ve tarihsel koşullar içinde her bireyin, doğaya ve topluma hangi kavram ve imgelerle bakacağını, hangi toplumsal etkilere hangi ölçüler içinde, genel olarak, nasıl tepki göstereceğini belir-

leyen, nasıl düşüneceğine yön veren, koşullayan bir "biriktirilmiş etki" bütün bu öğelerin bütünlüğünde içerilmiş olarak bulunur. Egemen kültür, bu "biriktirilmiş etki"nin, nasıl, hangi araçlarla donatılarak, kimin yararına ve ne için kullanılacağına karar veren egemen ideolojinin bir örgütlenmesidir.

Bir tür "mantık" olarak tanımladığımız genel iç çizginin, kendiliğinden bir doğuşu ve hayatı vardır. Egemen Kültür öyle değildir: egemen kültür bunun erekli düzenlenmesidir. İçeriğinin ayıklanmasından, sunuluşunun örgütlenmesinden, etkilerinin hesap edilip yönlendirilmesinden ve sonuçlarının derlenmesinden oluşan bir özel etkinliktir.

Egemen kültürün bütün bu özelliklerini, en gelişmiş haliyle burjuva kültürde bulabiliriz. Sınıflı toplumların hemen hepsinde parça parça bu kültür tanımına uygun bir yapı gözlenebilir; ama ilkel toplulukların kültürüne uygulanamaz olan bu kural kendisinin en tamamlanmış halini burjuva kültürde gösterir. Burjuva kültür denilen şey, bütün olanaklarıyla sınıf mücadelesine göre örgütlenip yaratılmıştır. Elbette maddesini tarihsel birikim, toplumsal ilişkiler içindeki o "kendiliğinden" unsur teşkil eder; fakat o bunun üzerinde ama onun bilinçle donatılmış hali olarak yükselir.

Kültürü işte bu bütünlüğün üzerinde mücadele edilebilir bir görünüşü olarak anlamak gerekiyor. İlişkileri kuran, herşeyi birbirine benzer hale geti-

ren, bir yanlarıyla herşeyi bir başka şeye bağlayan o sistemin içinde, kendisinden öncekileri yorumlayıp harekete katan, harekete geçiren, kendi unsurlarını bir belli erek doğrultusunda egemen düşünceler, egemen ilişkiler haline sokan ve bu arada, daima sınıf çatışmalarının içinde kendi karşıtlarının doğuşuna yol açan, bir başka sınıfın alttan gelen egemenliğinin bir unsuru olarak gelişme potansiyeli taşıyan bir akım.

Bu, iç yapısı bakımından tutarlı, öğeleri arasında bir tür birbirinden çıkarsama yapılabilme ilişkisi bulunan genel düşünüş ve davranış bütünlüğünün varlığı, bütün kuşakların, o toplumun öğelerinin oluşturulması boyunca hep aynı tarzda düşünerek, bir biçimde "mantıklı" olması istenen bir dünyayı erekleyerek hareket ettiklerini göstermez. Aksine, süreklilik gibi görünen bu durum, binlerce kez kırılmış, birbirinden kopmuş ve her tarihsel dönemin somut ihtiyaçları aracılığıyla yeniden ve olmadık biçimlerde birbirine bağlanmış yaşam öğelerinin ardarda gelişinden oluşur.

Ve böylece kültürün genel hali insanlarda sanki doğal olarak düzenlenmiş bir ilişki gibi yansır; üretim ilişkilerinin, mülkiyet tarzının yarattığı ve zorunlu kılarak dayattığı biçimler egemen hale gelir.

Burada kendisini bir tür "Mantık" olarak gördüğümüz şey, kültürün düzenliliğini ifade eden

ve dolaysızca kavranması mümkün olmayan bir iç çizgidir. Bir yandan kültürün tutarlılığını, kullanılış potansiyelinin örgütlenmiş halini, bu anlamda da politik işlevin üzerinde hareket ettiği alanı oluşturan yanıdır; diğer yandan da, onun genelleşmesinin ve kavramlar düzeyinde ifade edilmesini sağlayan bağıntılarının bütünlüğüdür.

Hayatımız bunun içine doğarak başlıyor.

Pek çok şey, beslenmek, barınmak, giyinmek için başvurduğumuz her şey, onları edinmenin ve kullanmanın kuralları ve biçimleri, gündelik hayatın içinde yer alan dinlenme ve eğlenme biçimleri-yerleri, bir senfoni, müzeler, resim sergileri, geçmiş zamanlardan devralınmış ve korunmuş, sonradan kendilerine tarih ve sanat bakımından yeniden anlam yüklenmiş, yeniden değerlendirilmiş her şey, kültürün parçalarını oluşturuyor. Bunların her birine, yönelimlerimiz, ihtiyaçlarımız bakımından hayatımızda az ya da çok bir yer vermek, **işgününün dışındaki zamanımız içinde onlarla ilişki kurmak zorunda kalıyoruz.** Emek gücünün yeniden üretilmesi, yalnızca ve basitçe kol gücünün yeniden kazanılması için yemek yemekten ibaret değildir. Bir biçimde dinlenmek, "hoşca vakit geçirmek", "işgününün stresini üzerimizden atmak" gibi gündelik dilde sıkça kullandığımız sözlerle anlatılagelen şeyi, yani emek gücünün yeniden üretilmesi için gerekli olanları yapmak zorundayız. Ama bunun

için her ne yapılacaksa, bize önceden dayatılmış olanlar içinden "seçilerek" yapılacaktır. Bütün bunlar, bir başka toplumsal örgütlenme biçimi altında, emek gücününü yeniden üretilmesinin gerekleri bakımından bambaşka içerikler kazanabilirdi. Belirleyici olan, bütün bunların hangi toplumsal örgütlenme biçimi altında gerçekleştiği ve emek gücünün yeniden üretilmesinin dolaysız amaçlarının yapısı bakımından ne anlama geldiğidir.

IRK VE COĞRAFYA FAKTÖRLERİNE DAYANAN KÜLTÜR KAVRAMLARINDAN, "ÜÇÜNCÜ DÜNYA" EKSENLİ KÜLTÜR TEORİLERİNE

"Kültür" kavramının özel bir sosyo-politik kategori olarak ortaya çıkışında ve onun ekseninde özel türden örgütlerin doğuşunda, sömürgeciliğin siyasal-teknik ve ideolojik ihtiyaçları ve bunlara karşılık vermesi beklenen "bilimsel" araştırmaların ve bunları da içine alan geniş çaplı kolonizasyon faaliyetinin bulunduğunu söylemek abartma olmaz. Sömürgeci döneminde batı kapitalizmi, yayılmak ve ele geçirmek istediği bütün topraklar ve denizaşırı kıtalar üzerindeki halkların ırk özelliklerini, ırklarla coğrafya arasındaki ilişkileri, yaşayış tarzlarını, dillerini ve geleneklerini, kısacası "kültürlerini" öğrenmek gereğini duydu: çünkü, içlerinde yaşayacakları ve yönetecekleri halkların hayat-

larına müdahale edilmesi ve bir biçimde dönüştürülmesi, politikanın yürütülmesinin bir yanını teşkil ediyordu.

Sömürgecilik, halkların hayatına yalnızca onların yabancısı olduğu üretim ve yönetim biçimlerini silah zoruyla sokmadı; aynı zamanda onların hayatlarına kendi sosyal bilinç biçimlerini de dayattı. Örneğin, misyoner örgütlenmelerinin "dine çağrı"sı, "vahşilerin" bir dininin bulunmadığını varsayıyordu; ama bunun ardında, hıristiyanlığın kapitalist egemenlik mekanizmalarının yerleşik bir hal almasının ve siyasal egemenliğin pekiştirilmesinin bir katalizörü olacağı öngörüsü yatıyordu.

XIX. yüzyılın pozitivist yönelimi ve Darvinizmin etkisi, kültür kavramının tanımlanmasında coğrafya ve ırk faktörlerinin belirleyiciliği hakkındaki teorilerin önem kazanmasına yol açtı. Doğa bilimlerinde nedensellik kavramına bağlı olarak elde edilen sonuçların göz kamaştırıcı başarıları, ırk, coğrafya ve kültür kavramları ile ifade edilen olgular arasında nedensellik ilişkileri kurulması ve bundan bütün sömürgeler ve denizaşırı ülkeler için genel sonuçlar çıkarılması çabasına yol gösterdi.

Antik coğrafyacıların dünyayı kendi coğrafyalarından ve insanı da kendilerinden ibaret sayan bilgi düzeyleri, ideolojileri ve düş güçleriyle ya-

rattıkları, "Ateş Ülkeleri", "köpek kafalı insanların yaşadıkları kıtalar", birer sömürgeci nesnesi halinde keşfedildiklerinde benzer bir bakış açısı, bu kez coğrafya derneklerinin, etnografya çalışmalarının, filolojinin ve antropolojinin omurgası halinde kendisini gösterdi: Sömürgelerde yaşayanlar, ne kadar insana benziyor olurlarsa olsunlar, sonuçta kendilerine ait bir uygarlıkları, sömürgecilerin kendi zenginliklerini tanımlamakta kullandıkları kavrama uygun bir kültürleri bulunamazdı: onların davranışları ve manevi hayatlarının ürünleri ancak yaşadıkları çevrenin doğasıyla, kendi biyolojik- fizyolojik özellikleriyle açıklanabilir ve tanımlanabilir "doğal" fenomenlerden ibaretti!

Bugün artık "ilkellerin" bir kültürlerinin bulunup bulunmadığı konusundaki tartışmanın herhangi bir politik değeri yok gibidir. Aksine, bugün emperyalist ve yeni sömürgeci etkinlik bakımından geçerli olan, kültürlerin eşdeğerliliği ve ırklararası eşitlik teorileridir. Yapısalcı kültür teorileri ırkçılık ve sömürgeciliğin, en azından "hümanizm" bakımından, uluslararası alanda mahkum edildiği, ama henüz geniş kamuoyunca örneğin Güney Afrika Cumhuriyeti ya da Amerika'nın güney eyaletleri dışında genel ve uluslararası ilişkiler planında geçerli kalmaya devam eden bir politika halinde sürüp gittiğinin pek görülmediği zamanlarda ortaya çıktı. Metropol aydınlarının "geri kalmış" ül-

keler hakkındaki görüşleri, bir zamanlar Chataubriand'ın egzotik ülkeler hakkındaki romantizminden özünde farklı değildi; ama bu kez, işin içinde, dünya çapında yaşanan devrimci süreçlerin etkisi vardı. Metropol aydını, artık Hindistanda kaplan avına, Afrika'da safariye katılmak yerine, devrim ülkelerine, Küba'ya, Vietnam'a, Filistin'e, Angola'ya, Zimbabwe'ye, Nikaragua'ya gidip gelenlerin anılarını dinliyor, anlattıklarına şaşırıyordu.

Yapısalcı model ekseninde geliştirilen kültür teorileriyle, "Üçüncü Dünya" akımı ve bu kavramın uluslararası platformlarda özel bir politik işlev kazanması arasında bir ilişki bulunduğunu görebiliyoruz. Başlangıçta, ikinci dünya savaşının sonuçlarından biri olarak ve keskinleşen soğuk savaş koşullarında, kendilerini emperyalist ve sosyalist kamplardan ayrı ve bağımsız olarak ortaya koyma ihtiyacıyla hareket eden ülkeleri tanımlamak için kullanılan bu kavram, o ülkelerin kendi içlerinde bağdaşık bir topululuk oluşturdukları izlenimini veriyordu. Oysa bu çerçevede dolaylı-dolaysız, her iki kamptan birine bir biçimde bağımlı olan pek çok ülke bulunuyordu. Böylece, iki askeri pakttan birine dahil olmamaktan başka herhangi bir bağımsızlık özelliği olmayan bu ülkeler topluluğu, önce çeşitli konferanslarda, sonra da uluslararası dengelerde iki süper devlet eksenli ilişkilerin egemen olduğu bu yüzyılın ikinci yarıs-

ında, Birleşmiş Milletler çatısı altında etkinlik kazanan bir "pazarlık gücü" halinde ortaya çıktılar. Özel hammadde kaynaklarına dayanan büyük iktisadi zenginliğe sahip örgütlerin de (örneğin OPEC) aracılığıyla bir politik ve diplomatik güç haline geldiler. Yalnızca süperler arası ilişkilerde değil, kendi bölgeleri üzerinde de etkili bir pozisyon elde etmeyi başardıklarında, batı "sol" kamuoyu, hemen hemen hepsinde şeyhlerin, kralların, darbeci askeri şeflerin, yeni sömürgeciler tarafından seçilmiş ya da onaylanmış "cumhurbaşkanları"nın yönetimde bulunduğu ülkelerin bu hareketinin yeni bir dünya düzeni için imkân taşıdığına, yoksul ülkeler arasında kurulacak bir işbirliğinin gerçek anlamda bağımsız bir "üçüncü dünya" yaratabileceğine ve bunun uluslararasında yeni bir ekonomik düzenle pekiştirilebileceğine inanmakta gecikmedi. Kuşkusuz bu kamuoyunun oluşmasında, kendi bağımsızlıklarını devrimle kazanmış ülkelerin bu kombinezona dahil olmasının ve her biri devrimci- milliyetçi hareketlere önderlik etmiş Nehru, Tito, Nkrumah, Nasır, Sukarno gibi devlet adamlarının hareketi desteklemelerinin, hatta kimi zaman başını çekmelerinin önemli rolü oldu. Bu faktör, kendi halklarının ve işçi sınıflarının devrimci atılımından umut kesmiş olan ve eski sömürgeler karşısındaki tutumları örneğin Cezayir savaşı karşısındaki metropol yanlısı tutumun öze-

leştirisi ihtiyacı ile belirlenmiş bulunan populist aydın ideolojisinin üzerinde hareket ediyordu.

"Üçüncü Dünya" hareketi, emperyalist bloklaşmanın kıyısında, kendi halklarının öz çıkarlarıyla ilişkisi olmayan devletlerin yeni türden bir gruplaşmasını yarattı; ama bu, aydın kamuoyu nezdinde daha çok, Vietnam ve Küba devrimlerinin, Afrika ulusal kurtuluş hareketlerinin de içinde yer aldığı bir bütün olarak algılandı ve onların devrimci itibarı bir bütün olarak "üçüncü dünya" imgesine dahil edildi. Yaklaşık yirmi yıllık bir zaman dilimine yayılan ve dönemin her bakımdan etkileyici olaylar cümlesini oluşturan Cezayir Bağımsızlık Devrimi ve Küba Devrimi, Hindi-Çini devrimci savaşı, Kongo-Brassaville, Somali, Güney Yemen, Zaire, Libya, Irak gibi önemli "jeostratejik" konumları bulunan ülkelerde milliyetçi radikal darbeler, Arap-İsrail çatışmasının çok çeşitli boyutları, özellikle Filistin sorunu, petrol kaynakları üzerinde bölge devletlerinin inisiyatifinin arttığı görüntüsü, ve bunlar karşısında emperyalizmin genel ve şiddete dayanan saldırısı: Latin Amerika'da art arda gelen askeri darbeler, ABD'nin Vietnam savaşı, Lumumba'nın katledilmesi, Dominik'in istilası, Endonezya'da kanlı karşı devrim, Afrika'da İngiliz ve Belçika ortak operasyonları, Zanzibar devriminin ezilmesi, vs. solcu entelektüeller arasında, sınıf mücadelesi bağlamından uzak bir "halklar ve emper-

yalizm arasındaki temel çelişme" kavramının ağırlık kazanmasına yol açtı. Buna, özellikle ellili yıllarda hızlanan eski tipte sömürgeciliğin tasfiyesi yolundaki gelişmeler ve doğan yeni-sömürgecilik ilişkileri çerçevesinde "bağımsızlık" kazanan ülkelerin ciddi ulusal kurtuluş savaşlarının yarattığı devrimci- bağımsızlıkçı hava ile aynı zeminde görünmeyi hedefleyen popülist diplomasileri ve Sovyetler Birliği tarafından pompalanan "kapitalist olmayan yoldan kalkınma - sosyalizme geçiş" teorisi iç içe geçti. "Üçüncü dünya"nın, bağımsızlık savaşlarıyla emperyalizm arasında bir arakesit olarak sunulmasının, uzlaşmaların, "barışçı çabaların" aktörü olarak propaganda edilmesinin, halkların devrimci çözümlerinin ve sosyalist eğilimlerinin aleyhine bir nitelik taşıdığı ise, genellikle görülmedi.

Bununla birlikte, "Üçüncü Dünya" terimi, Çin Komünist Partisinin buna özel bir anlam yükleyen teorisini öne sürdüğü ana kadar, siyasal olmaktan çok diplomatik ve ideolojik bir içerik gösterdi. Bundan sonra da, Çin'in ağırlığıyla, "Üçüncü Dünya", Sovyet Sosyal Emperyalizmine karşı ABD ile ittifak içinde "savaşmanın" kavramı halinde çözülmeye başladı; şeyhlerin, şahların, kralların, darbeci subayların içten pazarlıklı kurnazlıkları kavramın içeriği haline geldi.

BM içindeki etkili hale gelmeye başlamış

konumlarıyla ve aralarında geliştirdikleri özel türden çıkar ilişkileriyle, "bağımsızlıklarını kazanmış üçüncü dünya ülkeleri", "radikal ulusal yönetimler" payelerini öne çıkaran devletlerin, geniş bir yayın ve "kültür" faaliyetine destekleri de bu dönemde gelişti. UNESCO, üye ülkelerin çoğunluğunun etkisiyle, bir "üçüncü dünya ülkeleri kültür organizasyonu" gibi çalışmaya başladı. UNESCO bünyesinde kurulan çeşitli örgütler ve ilişkiler içinde, pek çok kaynaktan beslenen, özellikle de "Afrika" motifinin etkili olduğu bir "Üçüncü dünya kültürü" ideolojisi gelişti. Bu, ABD'deki radikal zenci hareketlerinin o dönemde bayrağı haline gelen, ve en tepkici ifadesini islamiyete yöneliş biçiminde ortaya koyan "öze dönme" eğilimiyle de birleşerek, renkli ırklara mensup halkların, batılı emperyalist ülke kültürlerinden geri olmayan bir kültüre sahip olduklarını kanıtlamaya yönelik faaliyetlere hız kazandırdı. Başlangıçta yalnızca yeni türden bir anti-sömürgecilik kültürü gibi şekillenen ve görünüşte ırklar arası eşitsizlik teorilerini hedef alan bu yönelim, politik hedefler bakımından elverişli bir araç olma potansiyelini gösterdiği ve buna paralel olarak, uluslararası mali destek sağladığı ölçüde genel bir hal aldı.

Yaygın devrimci hava, kavrama, sosyalizmin terminolojisinden ve teorinin genel içeriğinden yapıştırmalar yapılmasını kışkırttı; böylece de

kavramın kaynağında "Leninizmden etkiler" görülmesine yol açtı. G. CHALİAND, bunu şöyle tanımlıyor: "Şematik olarak üçüncü dünyacılık, batıdan iki akım aracılığıyla taşındı: birinci akım, Leninizmden, ikincisi ise hıristiyanlıktan kaynaklandı. Birinci akım, sömürge ve yarı- sömürge ülkelerdeki devrimlerde, sanayi ülkelerindeki devrimci proletaryanın eyleminin ikame edilmesini gördüğünü düşünüyordu. İkinci akım, daha ahlâki olarak sefalet ve adaletsizliğe karşı çıkarken, kurbanları kutsallaştırmak eğilimindeydi." (15)

Kuşkusuz, "leninizmden" geldiği düşünülen şeyin, gösterilen kaynakla bir ilgisi yoktu. Devrim fikrinin egzotik bir karakter kazanarak yozlaşması ile, Leninist devrim teorisi arasındaki köprü, daha çok Chaliand'ın ikinci kaynak olarak gösterdiği aydın ideolojisinin vicdani karakteristikleri aracılığıyla kuruluyordu. Yoksa, doğrudan doğruya bir proleter devrimi kavramı aracılığıyla değil.

Akımın yaygınlaşmasının ve "devrimci" bir görünüm kazanmasının bir diğer bileşeni olan sömürge aydınları ise, ki bunlar genellikle emperyalist kültür metropollerinde öğrenciydiler, devrim denilince, daha çok kendi otantikliklerine dönüşü anlıyorlardı. Bunun yanı sıra, Marksist eğitim ve kültür almış olan bazı Afrikalı milliyetçi önderler de, kendilerine özgü bir tür "Marksizm" anlayışlarıy-

la, genel tabloyu tamamlıyorlardı. Genel olarak bunlar, Afrika'da sınıfların varlığını kabul etmekle birlikte, sınıf mücadelesini reddetmekte birleşiyorlardı. Ne var ki, sınıf, sınıfsız toplum, sosyalizm gibi kavramlardan anladıklarıyla Marksizmin bu kavramlara verdiği sistematik içerik arasında herhangi bir benzerlik bulma imkânı yoktu.

Bilimsel sosyalizmin, tek sosyalizm olduğunu söyleyen Nkrumah bile, "komünalist olan Afrika toplumunda sınıfların ortaya çıkmasının şimdiye kadar mümkün olmadığını", bundan sonrası için de sınıf kavgasını önlemenin imkânlarının bulunduğunu söyleyebiliyordu.(16) Afrika'lı aydınların, politika ve bilim adamlarının pek çoğu, büyük bir ciddiyetle, sömürgecilik öncesi Afrika toplumlarının sosyalist olduğunu savunuyordu. Tanzanya Cumhurbaşkanı Nyerere, Afrika'da herkesin işçi olduğunu, varlıklıların ise, kendilerine aitmiş gibi görünen zenginliğin koruyucusu olmaktan öteye geçmediklerini söylüyor, Afrika'nın sömürgeciliği reddederken onunla birlikte gelen kapitalizmi de reddedebilmek için yeterli yapıya sahip olduğuna inancını belirtiyordu. Ona göre Afrika'da herkes kardeşti, kimse kimseyi sömürmüyordu ve sınıf mücadelesi olmazdı; ve buna gerek de yoktu. Geleceğe ilişkin tasarılarına ise, "Ujamaa tipi köyler" ışık tutuyordu. Bu ilkel komünler, "kapitalizm ve yabancılaş-

madan arınmış yeni Tanzanya toplumunun nüvesi" olarak gösteriliyordu. Nijerya'nın ünlü politikacılarından Aziwiki, Afrika toplumunun "esas itibariyle sosyalist" olduğunu ileri sürüyordu. Leopold Senghor, "Zenci Afrika toplumu kollektivisttir... Biz sosyalizme, Avrupalılar gelmeden önce ulaşmıştık..." diyordu. (17) Marksizm karşısındaki tutumları ise kuşkucuydu. Özellikle kendi kıtaları söz konusu olduğunda, Marksizmin kapitalist toplumları olduğu kadar, kendi ülkelerinin açıklanması bakımından da geçerli olabileceğine inanmıyorlardı. Marksizmin temel kavramı olan sınıf mücadelesi, her şeyden önce milliyetçilikle belirlenmiş Afrika kurtuluş savaşı içinde bir bölünmeye yolaçacağı endişesiyle ve Afrika'nın sosyal ve tarihsel özellikleri de gerekçe gösterilerek reddediliyordu. Afrika'lı aydın, ulusal kurtuluş mücadelesinin, sınıf mücadelesi ile çelişeceğine inanıyordu. Marksizmin bir işçi sınıfı ideolojisi olarak kendisini öne sürmesi de, Afrika'nın köylü toplumları içinden çıkagelmiş aydın için bir başka tedirginlik kaynağıydı.

Ulusal ve kıtasal özelliklerin politik tercihlere nasıl yansıdığını, Gana'lı şair MİCHEL FRANCİS DEİ-ANANG'ın bir şiirini o dönem Afrikalı aydın zihniyetinin bir örneği olarak görebiliriz. Emperyalizm ve sömürgecilik ile ezilen halklar arasındaki çelişme, bir ileri- geri kavgası

halinde düşünüldüğünde, sömürge aydını, emperyalizmin temsil ettiği bütün birikimi kendisine yabancı ve düşman olarak görmekten kaçınmıyordu. Dei- Anang'a göre, sömürgeciliğe göre geri olan şey, aslında yüce bir arılık ve saflıktı; "güneşin öptüğü palmiyelerin gölgesinde, tamtamların ve törenlerin günleri, kızların hep iffetli olduğu, oğlanların eski tanrıların korkusuyla kötü yollardan kaçtığı bilgisizliğin günleri..." Demek bunlar gerilikti! Peki ileri denilen şey "NEREYE" götürecekti?

"fabrikaya mı?
İnsanlık dışı bir değirmende
Sonsuz tek bir vardiyada
Zor saatleri öğütmek için? (18)

Modern sınıf ilişkileri, sanayi ve kent, Afrikalı aydının gözünde, sömürgecilerin kötülüklerinin bir parçasıydı, ve bunlar karşısında özlenen, bütün bu ilişkilerin henüz kendi hayatlarının dışında kaldığı zamanlarda sürdürülen ilişkilerden ibaretti. Bu geriliğin idealizasyonu ile Leninist devrim ve emperyalizm teorilerinin benzer yanının bulunmadığını görmek o kadar zor değil. Devrim, sosyalizm ve tarih kavramlarının, yalnızca ezilen kara adam ile ezen beyaz alçak arasındaki kavgaya indirgendiği bir düşünce dünyasında, Marks'ın Hindistan'daki İngiliz varlığı karşısındaki tutumunda, Engels'in Kaliforniya ve Texas'taki İspanyol kökenlilere karşı Amerikan girişimciliğini temsil

eden ABD ilhakını değerlendirişlerinde kendileri için keskin bir eleştiri konusu bulmalarına da şaşmamalı. Artık sınıf ve tarih kavramlarının yerini, ulus, ırk, sömürge ve sömürgeci kavramlarıyla belirlenmiş bir kültür mistifikasyonu almaya başlamıştı çünkü.

Yapısalcılığın, "Üçüncü dünya kültür teorileri" için temel olabilecek bir siyasal ve ideolojik içerikle donatılmasının tarihsel zemini kısaca böyledir. Görüşlerini özetlediğimiz sömürge aydınlarının sosyalizm ve sınıf mücadelesine yaklaşımları, kendi işçi sınıflarından umut kesmiş, bu anlamda sınıf mücadelesi ve sosyalizm hakkında kuşkuyla dolmuş metropol aydının görüşlerine büyük ölçüde denk düşüyordu.

Levi Strausse'un "Yapısal Antropoloji" adlı eseri, henüz bu gelişmeler en yüksek biçimini almadan önce, 1958'de yayınlanmıştı. Ama oluşan ortamda, halk kültürlerinin ve özellikle renkli ırkların mensuplarının idealizasyonu bakımından en elverişli ve bütünlüklü teori olma özelliği taşıdığından, doğrudan doğruya bu dönemin ihtiyaçlarına cevap verecek bir ürün olarak değer kazandı. Kuşkusuz bu yolu yapısalcılığın anti-diyalektik ve özellikle de tarihsel materyalizme, yani bir anlamda doğrudan doğruya tarih bilimine karşı olan yöntemi açmıştır.

Ezilen halkların kültüründe "kendiliğinden" ilerici bir yan gören, bunda doğal bir anti-

emperyalist öz bulunduğuna inanmaya hazır bulunan sol entelijansiye ise, ona bu niteliği veren şeyin daima daha ileri bir sınıfın, işçi sınıfının dünya çapındaki mücadelesi olduğunu bildiren önermeye gereken önemi hiç bir zaman vermedi. Anti-emperyalist, anti-sömürgeci mücadele, işçi karakteri taşamadığı, ya da dünya çapında devrimci bir işçi sınıfı hareketi ile birleşmediği sürece, kendi niteliği bakımından yalnızca kapitalizmin sınırları içinde ve bir başka kapitalist toplum olma özlemiyle karakterize olabilir. Onu yeni bir dünyanın öğesi yapmaya yetenekli tek şey, dünya proleter devrim akımıydı. Bunun varlığıyla birleşmeyen, onun bir müttefiki olarak hareket etme koşullarına sahip olmayan her ulusal akım, eninde sonunda kapitalist dünyanın bir parçası halinde yeniden örgütlenmiş olmanın ötesine geçemezdi. Ulusal mücadele, kendi kaynaklarına, kendi toprakları üzerinde kendi egemenlik hakkına sahip çıkma mücadelesi olarak, kuşkusuz o andaki emperyalizme karşı ve onu zayıflatan bir akım değeri taşıyordu; ama, tarihsel eğilimi bakımından, kendi başına kaldığı sürece, yalnızca eski dünyanın yeni bir parçası olabilirdi; hiç bir zaman umut bağlanmış olan "yeni dünya"nın doğuşuna yol açamazdı; sonuçta da emperyalist sistemin daha geniş, daha zengin bir yeniden üretiminin unsuru olarak yerini alırdı. Leninizm bakımından, halkların (köylülerin, kır in-

sanlarının, bir bölümü hâlâ vahşet çağını yaşayan Afrika kabilelerinin, Asya'nın, Güney Amerika'nın, Avustralya'nın yerlilerinin) hayat tarzlarının yeni bir dünyanın kuruluşunun öğesi değeri kazanabilmesi için, kapitalizme kökten bir eleştiriyi yöneltmiş bulunan işçi sınıfı devrimciliğiyle, onun dünya çapındaki mücadelesiyle bağlı olması koşulu vardır. Bu olmaksızın, emperyalizme karşı halkçılığın, bağımsız bir kapitalist toplum olma özleminden öte geçemeyecek milli burjuva değerler sistemi içinde (gerçek yerinde) kalacağı da gene Leninizmin başlıca tezlerindendir.

Sömürgecilik karşısındaki tavrı yalnızca etik bir karakter taşıyan aydın endişesi, halkların kültürünün emperyalizm tarafından "yozlaştırılıp bozulmasından," giderek onun bir parçası haline gelişinden duyduğu rahatsızlığı, "evrensel kültürel değerler" bağlamında bir ifadeye kavuşturmak istediğinde, eğer "yeni dünya" kavramıyla "yeni sınıf" arasında bir bağ kuracak perspektiften yoksunsa, turistik amaçlı koruma tedbirleriyle de yetinebilir. Bu tavırda, kültüre bakış, tıpkı doğaya "yeşilci" bakışta olduğu gibidir. Onun bozulmaksızın korunmasına yönelik istek, en çok, kendi olağan gelişme yollarını bularak değişmesini istemek biçimini alabilir. Oysa kültürün "yozlaştırılmasına", daha doğru bir deyişle emperyalist öğelerle değişmesine ve kendi özgül niteliklerini

kaybetmesine karşı olmak, ancak anti- sömürgecilikle, anti- kapitalizm arasında dolaysız bir bağ bulunduğunu kabul eden bir politika aracılığıyla, işçi sınıfının devrimci programıyla ilerici bir nitelik kazanabilir. İşçi sınıfı devrimciliğinden bağımsız bir ulusal "ilericilik", kapitalist dünya sistemi içinde bir ulusal bencillikten başka bir anlam taşımaz.

Levi Strauss'un yapısalcı antropolojisini açıklarken, Oliver Abel, şunları söylüyor: "Etnologların insanlığın ikiye bölünmüş olduğunu olumlamakla (ki genellikle böyle yapmışlardır), bir tek insanlık olduğunu savunmak arasında seçme olanakları vardı. Lévi Strauss ikinci çözümü seçti. Kültürlerin saygı ve diyalogunu insanlığın bu özdeşliği üzerine kurar o." (19)

İnsanlar arasında uygarlık düzeyleri, renkleri, coğrafi yaşam alanları bakımından defalarca yeniden ayrıma tabi tutulabilecek olan "tek insanlık"- "ikiye bölünmüş insanlık" tartışması, ölçütler bunlar kaldıkça daima tarihsel ve politik olmaktan çok idealize edilmiş soyut değerler bakımından eleştirilebilir. Abel'in özetlediği biçimiyle, Strauss'un yaklaşımı da, hümanizmin burjuva içeriğinin ötesine geçmemektedir. Bir dünya sistemi tarafından hayatları birbirine bağlanmış, çelişmeleri ve çatışmaları sistemin özelliği olarak genelleştirilmiş insanların, doğal, kültürel ya da politik

bakımdan eşit olup olmadıklarını tartışmanın, eşitsizliği soyut "insan" ve "kültürel eşdeğerlilik" kavramları aracılığıyla ortadan kaldırmaya çalışmanın sınıf mücadelesi gerçeği bakımından anlamı, varolan bütünlüğün onaylanmasından başka bir şey olamaz. İnsanlığın bölünüşü, yalnızca emek-sermaye ayrımı üzerinde anlamlıdır, ve gene insanlığın tek bir insanlık olabilme koşulu, yalnızca sınıf mücadelesinden kurtulmuş bir dünyada bulunabilecektir.

Strausse, yapısalcılığı, "kültürlerin çeşitliliğinin arkasından, kültürlerin yapısal benzerliğini ortaya çıkaran kuramsal bir yol, bilimsel bir tasarı olarak" öne sürerken, "batı uygarlığı tarafından benimsetilmiş yapay birliğe karşı doğal benzerliği, toplumların yapısal eşdeğerliliğini savunuyor"du. (20)

Her şeyden önce, "Batı uygarlığı tarafından benimsetilen" şey yapay değil, aksine, son derece nesnel ve tarihsel bir sonuç olarak ortaya çıkmış bir birlikti. Emperyalizm, dünyayı yalnızca tek bir ekonomik sistemin zinciriyle birbirine bağlamakla kalmamış, kendisinin yeniden üretilebilmesinin bütün koşullarını, bu arada yeniden üretimin bilgisini, tekniğini ve ilişkilerini de dünya çapında genelleştirmeye girişmiştir. Bu yalnızca emperyalizm dönemine özgü bir etkinlik de değildir: kapitalizm, daha ilk sömürgeci deneylerinde bile, dünya tari-

hinde bir üretim biçiminin dünya sistemi olarak doğuşunu sağlayan ilk toplumsal örgütlenme olma gücüne sahip olduğunu göstermişti. Marks'ın son derece tipik iki saptamasını örnek olarak alabiliriz.

"Saint Domingo'ya yerleşen ilk İspanyollar, hiç İspanyol emekçisi bulamadılar. Ama emekçi olmaksızın sermaye uçup giderdi ya da en azından her birinin kendi elleriyle kullanabileceği küçük parçalara bölünürdü. İngilizlerin kurdukları son sömürgede -Swan River Sömürgesi- bu fiilen böyle oldu: burada sermayeyi kullanabilmek için gerekli emekçi yokluğunda, büyük bir sermaye, tohum, araç ve hayvan sürüsü yok oldu. Ve hiç kimse, kendi elleriyle kullanabileceğinden fazla sermayeyi elde tutmadı." ...Wakefield'e göre, kölelik, sömürgeci zenginliğin biricik doğal temelidir. Ne var ki o (sermaye), kölelerle değil, özgür insanlarla iş görmek zorunda olduğu için, onun sistemli sömürgeciliği en kötü olasılıktır."

Sermaye ihracı, bu "en kötü olasılığı" en yaygın biçim haline getirmenin yolunu açtı. Sömürgecilik emperyalizme, hammadde yağmacılığı da sermayenin genişletilmiş yeniden üretimine dönüştüğünde, sömürgelerin köleleri de "özgür emekçilere", ucuz işgücüne dönüştü. Bu yalnızca emperyalist sermayenin yaygın yeniden üretiminin değil, sermayenin girdiği her toplumun da yeniden üretilmesinin koşullarını yarattı. Emperyalizm, halkların

ulus olmasının, kölelerin ücretli köle- işçi haline gelmesinin kapılarını açtı.

"İngiliz buharlı makinası ve bilimi, Hindistan'nın her yerinde tarım ile imalat sanayi arasındaki birliği yıktı. İngiltere'nin, Hindistan'da bir toplumsal devrimi yaratırken, ancak en iğrenç çıkarlara göre hareket ettiği ve bunları kabul ettirmede aptalca davrandığı doğrudur. Ama sorun bu değildi. Sorun insanoğlunun, Asya'nın toplumsal durumunda köklü bir devrim olmaksızın yazgısını tamamlayıp tamamlamayacağıdır. Eğer tamamlayamayacaksa, suçu ne olursa olsun, bu devrimi getirmekle İngiltere, tarihin bilinçsiz aleti olmuştur. " (21) Emperyalizmin yalnızca silahlarını, zulmünü, ırkçılığını, faşizmini görmek, bunun karşısında yalnızca halkların özgürlüğü gibi, gene burjuva bir kategoriyi öne sürmekle yetinmek, eninde sonunda, emperyalizmin içinde bir öğe olarak kalmayı onaylamaya dönüşür. Gerekli olan, kapitalist emperyalizmin yıkıcı ve tahrip edici gelişmesinin, aynı zamanda, bütün insanlığın gerçekten tek bir bütün halinde örgütlenebilmesinin yolunu da açtığını, ama bunun ancak ve yalnızca bir dünya proleter devrimiyle mümkün olduğunu görebilmektir. Olaya bir dünya proleter devrimi açısından bakılmadıkça, etnologların insanları yapay olarak kültürlerine göre bölmesine de, emperyalizmin tek bir kültürü yapay olarak benimsetmesine de karşı çıkış, iki

burjuva alternatiften birisini seçmenin ötesine geçemez.

Diğer yandan, gerçekten, kültürlerin "yapısal eşdeğerliliğini" kabul etsek ve tek bir insanlık bulunduğuna inansak bile, bu "batı" tarafından dayatılmış "yapay" birliğe karşı mücadele için elverişli bir çıkış noktası olabilir mi? Burada tam anlamıyla "üçüncü dünyacı"lığın bir küçük burjuva hümanizmiyle karışımı söz konusudur. "Batı"nın kapitalist emperyalizm olduğunu görmeden, onun dünyayı kendisi için bir "bütün" kılma çabasını anlamadan, onun karşısına dikilecek kültürün özelliklerini de tam olarak bulabilmek imkânı yoktur. Populizm, buradan kendisine ulusalcı bir çıkış yolu bulur. Evrenselci küçük burjuva hıristiyan ahlâkı ise, ezilen halkların kendiliğinden özelliklerinden, anti-emperyalist özellikler taşıdığını söyleyemeyeceğimiz basit ve sıradan bir insancılık anlayışının kanıtlarını çıkarma fırsatı bularak dikiliyor.

Örneğin Strauss, Polinezya'da yaşayan "yabanları", "doğal" halde yaşıyor görmeyi reddetmeyi önerirken haklıdır bir anlamda, ama bundan, yani Polinezyalıların da "doğal olmayan", toplumsal bir hayatın içinde bulundukları önermesinden, onların da en az bizim kadar "kültür" aşamasında yaşamakta oldukları sonucunu çıkardığında, "doğallık", "yabanlık" ve "kültür" kavramlarına,

tamamen tarih dışı anlamlar yüklemiş olmaktadır.

Kuşkusuz onların da bir "kültür"ünün bulunduğunu söylemekle "en az bizim kadar" kültürlü olduklarını söylemek farklıdır. Bu "kültür" kategorisine, tarihsel ve sosyal farkları silen bir genel eşdeğer işlevi yüklemek oluyor. Sorun, insanlar arasında kültürlü olup olmamak bakımından ırka dayanan bir ayrım yapmak olunca, bu tepkinin anlaşılır bir yanı vardır. Ne var ki, kültüre insanlar arasında ayrımları kaldıran, "yabanla" "uygar"ı eşitleyen soyutlama değeri yüklendiğinde, antropolojik kültür kategorilerinin burjuva sınıfsal (sömürgeci-emperyalist politik) içeriğine karşı onlarla savaşabilmeye yetenekli, geçerli ve uygun bir yeni teori çıkarılmış olmuyor. Bu belki, "yabanların" kültürleri hakkında küçümseyici motivasyona, ve ırkçılığın kitlesel yaygınlaşmasının yoluna bir aydın engeli dikebilir, ama sorunu kökten çözüm imkânlarını taşıyan politik eyleme yol gösteremez.

Diğer yandan, kültüre biçilen eşdeğer işlevi açısından bakıldığında, "En az bizim kadar kültür aşamasında yaşamaktadırlar" önermesi , bir totoloji halini almaktadır. Ne kültürlerin niteliği hakkında bir kıyaslama içermektedir, yani aşağı ve üst kültür kavramları eksenindeki tartışmaya bir cevaptır, ne de gene bu bağlamda "ilkel" kültürlerin değeri hakkında bir yargı iletmektedir. Eğer bu önerme, ilkellerin kültürleri hakkında, onların

batınınkiyle "yapısal eşdeğer" olduğu hakkındaki önermeyi güçlendirmek üzere ileri sürülmüşse, bunun da "Batı" kültürünün yüksekliğini onaylamak dışında uzun boylu bir iddia taşıdığı söylenemez. "Doğal"lık ile "kültür"lü olmak arasında yapılan bu kıyaslama, herhangi bir değer yargısı içermiyor gibi görünmesine karşılık, soyutlamanın dayandığı asıl mantık ve vardığı sonuç, batı kültürünü eksen alan bir pozisyonu da ifade etmektedir. Eşdeğer kılma çabasının içerdiği soyutlama, sonuçta, batı kültürünün empeyalist, sömürgeci, tek kelimeyle kapitalist kimliğini de soyutlayıp atmaktadır.

Batılı aydına, kendi yabancılaşma ortamı içinden baktığında, ilkellerin kültürü bir kurtuluş çağrısının çok önceden gerçekleşmiş hali gibi görünür. Eski romantikler için entelektüel huzurun kaynağı, bir zamanlar Çin-Hint kültürüydü. Asya'nın sömürgeleştirilmesi sırasında ortaya çıkarılan ve bir aydınlanma nesnesi haline getirilen "doğu kültürü" miti, sömürge hedeflerinin coğrafi değişimine paralel olarak Afrika miti haline, İnka- Maya mitleri haline geldi. Afrika'nın ve Latin Amerika'nın Vudu dini ya da Tüylü yılan efsaneleri, kuşkusuz Budizm kadar derin ve zengin değildi, ama, sömürgeler aydınının özeleştirisi için hem daha zengin görsel malzeme sunuyordu, hem de keşfedilmemiş esrarıyla yeni zamanların devrimci alanları arasında ilişki kurduğu için daha çekiciydi. Plas-

tik bir değeri vardı ve oturmuş şişman buda heykellerinden gına gelmeye başlamasıyla, Afrika totemlerinin büyülü (olduğuna inanılması daha kolay) maun yontmaları salon köşelerine ve şiirin, edebiyatın içine sindi. Çok daha kapalıydı: unutulmuş ölü dillerle örtünmüştü, ve teknoloji çağının mitolojisiyle (uzaylılar, vs.) uyuşturulabilecek özellikler öne sürmek bakımından elverişliydi. Şişman bir Buda, oturmuş hali içinde bir sır taşıdığı ne kadar iddia edilirse edilsin, bu hareketsizlik, bu donmuşluk, eninde sonunda hayal gücünün de oturmuş bir şişman haline gelmesine yol açarak şiirin, büyünün ve efsanenin, kapitalizmin yeni canlılığı için gerekli hareket ihtiyacına cevap veremiyordu. Oysa, çağ hareket, değişme ve hız çağıydı. İçinde epeyce hareket, ses ve renk bulunmaksızın, sunak taşlarından kan akmaksızın bir büyüyü canlı tutacak esrarı yeniden üretmek o kadar kolay değildi. Sömürgeci bakış açısından Hindistan ya da Çin üzerine yapılmış filmler, yazılmış romanlar, edilgen bir kültür, edilgen bir halk üzerinde, zeki ve atılgan sömürgeci beyaz kahramanlara yeni dünyalar kurdururken, Afrika esas olarak Tarzan'a kalmıştı. Afrika, bir kültürsüzlük ortamıydı ve sömürgeci zekâ ve insiyatif ancak ormanın doğal çocuğu kılığına bürünerek yaşayabilirdi. Hindistan'da ve Çin'de ise Buda'nın bozduğu doğallık üzerinde yükselen kendine özgü bir kültür ortamı vardı. Orada, Tarzan gibi

kimliksiz dolaşılamazdı. Afrika'ya olan ilgi, zamanla biçim değiştirdi: Afrika ritmi, Afrika dansları, masklar, fildişi ve altın işlemeciliğinin Afrikalı karakterleri, Avrupa ve Amerika burjuvazisinin Hemingway türü serüvenseverliğinin paraya tekabül eden yanını temsil ederek "sosyete hayatının" gösterişler listesine eklenirken, Afrika'da da, Buşman-Bantu, Zulu, Swali yerlileri üzerinde blue-jeanler, T-shirt'ler, Coca-Cola amblemleri boygösterdi. Görünüşte eşitsiz bir mübadele idi bu. Afrika, kendi binlerce yıllık birikiminin en has ürünlerini, tekmil kültürel üstyapısının süzülmüş örneklerini batıya verirken, karşılığında aldığı işporta işi sanayi ürünleriydi. Bu, bir zamanlar, incik-boncuk, ayna karşılığında altın ve elmas yüklenen sömürgeci- sömürge ilişkisinin bir devamı, ama daha dramatik bir tekrarı gibiydi. Ne var ki, Afrika'nın kültürü, emperyalizmin kültürü içinde, kendisi olarak değil, emperyalizmin kültürünün bir eklentisi, onun içinde erimiş ve dönüşmüş bir ürünü olarak yer aldı. O artık Afrika'nın "vahşi" yerlilerinin değil, doğrudan doğruya Amerikanın kültürü olarak anlam ve değer kazandı, öyle işlev gördü. Sanayinin elinde hammadde, altın, kömür, elmas, petrol nasıl dönüşüp topraktan çıktığı halden başka bir hal içinde ve emperyalizm tarafından belirlenmiş ihtiyaçlar için kullanılıyorduysa, Afrika "kültür ve sanatı" da, öylece, dönüşerek, bambaşka bir

algılamanın ve estetiğin nesnesi halinde yeniden üretildi. Turistik tanrılar...

İkinci Dünya Savaşı sonrasında ise, sömürgelerin coğrafi ve ırksal özelliklerine, tarihlerine göre bölünmüş kültürel ilgiler yerine, bir bütün dünya kültürü üzerinden hayal kurmaya yönelen eğilimler ağırlık kazandı. Bütün kültürleri tek bir bütün olarak soyutlamaya, hepsini aynı ve bir insanlığın kültürü olarak benimsemenin yolunu açmaya yönelik çabaların sonuncusu ve en ileri gitmişi, kuşkusuz yapısalcılıktır. Ama bu yapısalcı kültür teorilerinin, burjuva karakterini, bu bağlamda da, emperyalist ve sömürgeci karakterini gizlemeye yetmiyor. Bütün bu "geri kalmış halkların derinlerde yatan hazineleri" yaklaşımına eşlik eden ve onları bir anlamda politik bir içerikle donatarak yeniden dolaşıma sokan, barış, özgürlük, doğa severlik-yeşilcilik, gibi kavramlar ise, yeni sömürgecilik ile eski kültürler arasında, yeni bir iktidar ilişkisinin ifadesi olmanın ötesine geçmemiştir.

"YENİ DÜNYA DÜZENİ"NDE "YENİ KÜLTÜR"

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nde, "Glasnost" ve "Perestroyka" politikalarının yürürlüğe konulmasıyla birlikte, dünya sorunlarını ele alışta ve ve bunlara ilişkin çözüm yollarının tartışılmasında, bir zamanlar yalnızca belli başlı poli-

tikaların popülarize edilmesinde sıradan bir araç rolü üstlenebilen, kendi başlarına kaldıklarında ise, yalnızca sınırlı grupların klüp faaliyetlerine konu olabilen barış, çevre ve soyut özgürlük kavramları özel bir dünya politikasının eksenleri halinde yeniden örgütlendi ve yeni politikaların başlıca kavramları olarak eski içeriklerinden fazlaca farklı olmaksızın yeniden tanımlanmış gibi piyasaya sürüldü. Perestroykanın "Yeni Düşüncesi" olarak adlandırılan bu hayli eski görüşleri bir araya getiren yeni mantığın başlıca önermesi, karşılıklı bağımlı bir dünyada yaşandığı ve herkesin insan olduğundan ibaretti.

Artık 1991'in sonlarına doğru gelindiğinde, Sovyetler Birliği'nin dünya çapındaki etkisinin bu kavramlar ekseninde yürütelen "düşünsel atılımlarla" giderilemeyecek bir çözülüş sürecine girdiği bir zamanda, "Perestroyka"nın başlangıç günlerinde bu kavramlar aracılığıyla yürütülen ideolojik ve kültürel yeniden yapılanma sürecinin özelliklerini eleştirmenin bir anlamı kalmamış gibi görünebilir. Bununla birlikte, "Perestroyka"nın kendisine bir alan açmak için kullandığı başlıca kavramlar, gerçekten bugünün dünyasının kültürel şekillenmesinin daha uzun süre gündemde ve geçerli kalacak kavramlarıdır ve bunların içeriği hakkında geliştirilecek her eleştiri, bugünden sonra da önemli ölçüde burjuva ideoloji dünyasının tanınması için yararlı

olmaya devam edecektir. "Perestroyka" gündemden kalksa bile, onun bir teslim oluş anlamına geldiğini gösteren ve gerçekte, emperyalist politikaların birer güncel kavramı halinde sunulmuş bulunan bu kavramlarla ilişkisini açığa çıkarmak, sonuçta, günümüzün emperyalizmin egemenliği altında şekillenen kültür dünyasının anlaşılmasına yardım edecektir.

Uluslararası toplumsal hareketliliğin belli bazı dönemlerinde, bazı kavramlar, "kültür dünyası"nın bütün ögelerinin hareketini birbirine bağlayan, onların ne işe yarayacağına ve nasıl kullanılacağına karar veren bir karakter, evrensel bir karakter kazanırlar. Eşitlik, özgürlük ve kardeşlik, demokrasi, anayasal düzen, gibi kavramlar, Fransız Devrimi'nin ve onun sonrasında bütün dünyada her toplumsal ve siyasal olayın, sanatın ve edebiyatın içinde kendisini gösterdi. ihtilalin yarattığı cazibe ve gittikçe açık bir biçimde dünya sistemi haline gelen kapitalist ilişkilerin desteğinde burjuvazi, bütün insanlığın temsilcisi durumuna yükseldi; kendi dünya görüşünün de bütün insanlığın evrensel düşüncesi olduğuna, hem kendisini hem de kendisini izleyen diğer aşağıdan gelen sınıfları inandırdı. Önce Amerikan, Sonra da Fransız devrimlerinin öne sürdüğü ve gerçekleştirdiği her düşünce, bütün insanlığın bütün zamanlar boyunca ve bütün ülkelerde tartışmasızca kabul etmesi gereken

ilkeler değeri kazandı. Burjuva hak ve çıkarlar, insanlığın evrensel hak ve çıkarları olarak kayıt altına alındı. Yalnızca Fransız Devriminin arkasında ve yanında bulunan bilginler, filozoflar, sanatçılar kuşağını değil, Antik Yunan ve Roma uygarlığını, Rönesansın ve bütün yüzyılların en yüksek düşüncelerini ve ürünlerini kendi mülkiyetine geçirmek için, ihtilalin açtığı yolda ilerledi.

Ekim Devrimi de, insanlığa yeni kavramlar önerdi. Yeni bir sınıf, proletarya, devrim sonrasında ve bütün bir sosyalist inşa dönemi boyunca ve özellikle de Nazizme karşı savaş yıllarında, bütün insanlığı kapsayıcı ve herkes için umut vaadeden, böylece Fransız Devrimi'nin geçmiş yüzyıllar boyunca yaptığı gibi, evrensel bir eksen rolü oynayan ilkeler ileri sürmek için tarihsel bir fırsat ele geçirmişti. Proletarya, devrim ve anti-NAZİ savaş sırasında, hemen hemen tüm insanlığın, sömürülen, köle durumunda tutulan, ezilen ve bütün bunlardan entelektüel bir azap duyan bütün bir insanlığın temsilcisi olarak boy gösterdi. Şimdi, o da tıpkı bir zamanlar burjuvazinin elde ettiği bir imkânı, kendi "özel çıkar"ını, insanlığın evrensel çıkarı olarak ileri sürme imkânını elde etmişti.

Burjuvazi, bütün olanaklarına, dünya çapında bir sistem kurmuş olmasına, geçmiş bütün kültürel mirası da kucaklayarak ona kendi damgasını vurmasına, yeryüzü tarihini kendi tarihi haline getir-

mesine karşın, gerçek anlamda bir evrensel sınıf olamadı, olamazdı. Gerçekten evrensel olabilmek için, bir sınıf, her şeyden önce, kendi sınıf varlığına son verme, insanlığın sınıflara bölünmüş oluşunu ortadan kaldırma gücünü taşımalıydı. Marks'ın deyişiyle, "kendisi, bütün zümrelerin çözülüp dağılışını ifade eden bir zümre" olmalıydı. Toplumun bütün diğer sınıflarından kendisini kurtarması, diğer sınıfların da kendisinden kurtulması anlamına gelecek olan, bir başka deyişle, ancak kendi kurtuluşu gerçekten bütün insanlığın kurtuluşu olacak olan bir sınıf ve bunu gerçekleştirmenin bütün tarihsel imkânlarına sahip bir sınıf, evrensel bir sınıf olabilirdi.

Burjuvazi, "evren çapında" bir hegemonyayı kurduğu, ekonomik, politik, sosyal ve kültürel alanlarda diğer bütün sınıfların hayatlarını, düşünce tarzlarını belirleyen bir etkinliği sağlayabildiği bütün çağlar boyunca, daima kendisini "insan"la özdeşleştirmiş ve kendi yükselişini insanlığın yükselişi ve ilerleyişi olarak göstermiştir. Bunda ikna edici de olmuştur. Ama burjuvazi, üretim araçları üzerindeki özel mülk sahipliği konumuyla, insanlığın kurtuluşunun kendisi de dahil olmak üzere bütün sınıfların ortadan kaldırılışına bağlı olduğunu ne düşünebilir, ne de söyleyebilirdi. Kendi sınıfsal varlığı da dahil, bütün sınıfların kaldırılmasını devrimci bir tarih programı olarak önüne koyabil-

mek, yalnızca ve ancak proletaryanın niteliklerine uygundur. Kısaca, bütün sınıfların insani kurtuluşunun, insanlığın bütün sınıflardan kurtuluşuna bağlı olduğunu görebilmek ve gösterebilmek için, proletarya gibi bir "son sınıf"ın tarih sahnesine çıkması gerekiyordu.

Marks, proletaryayı "bir kelime ile insanın tastamam yitirilişi olduğu için, kendisini ancak insanın tastamam yeniden kazanılmasıyla bulabilecek olan bir sınıf" olarak tanımlarken, "insanlığın kurtuluşu"nu da, açık ve dolaysız bir sınıf içeriği ile tanımlamıştı: dünya çapında -evrensel- bir sınıf mücadelesi...

"Perestroykanın ilk yıllarında Gorbaçov, bütün dünyanın karşısına, aynı yeryüzünde yaşayan herkesin aynı temel problemleri, aynı temel ilkeler aracılığıyla çözmek üzere biraraya gelebileceğini, bu temel ilkelerin, "temel insani değerler" genel kavramı kapsamında ifade edilebileceğini ilan ederek çıktı. İnsanlığın birliği kavramı, Marks'ın sınıf mücadelesi kavramına tercih ediliyordu.

XVII. yüzyılın ünlü mekanist-materyalist düşünürü Thomas Hobbes, Cromwell çağı İngiliz devrim döneminde, çok ünlü ve o derecede trajik sözünü söylemişti: "Homo homini lupus"; insan, insanın kurdudur. Bütün bir kapitalist toplumun, insan, ekonomi ve politika ilişkilerini özetlemeye son derece elverişli olan bu özdeyiş, Hobbes'un dev-

let, iktidar ve bunların kaynağı ile ilgili görüşlerinin de özetiydi. Ona göre bu kurtlar toplumunu, ancak kendisi de bir canavarın adıyla simgelenebilecek olan (Leviathan) "devlet" yönetebilirdi. Devlet gibi, ahlâk ve din kuralları da, insanlararası ilişkileri, sınırlanmış, kurala bağlanmış ve uygar ilişkiler içine sokulmuş bir kurtlar didişmesi halinde tutabilirdi. Hobbs'un düşüncesinde insanoğlu, kendisini kendisinden korumak için, bir "kurtlar topluluğu" olduğunu kabul etmekten yola çıkarak, her "kurdun" üzerinde anlaştığı bir yüksek kurallar sistemi geliştirmek zorundaydı. Bu görevi, ya bu kavgada tarafsız kalacağı düşünülen devlet, ya da her şeyin önceli ve yaratıcısı olan daha yüksek bir varlık, Tanrı, üstlenebilirdi. Başlıca kurtlar, özellikle de mülkiyetin özel biçimi nedeniyle dişleri iyice sivrilmiş bir kurt türü olan burjuvazi varoldukça, toplumun bir insan toplumu olamayacağını Hobbs'un, sezdiğini söyleyebiliriz. O günden bugüne, temelde kalan hiçbir şey değişmedi: günümüz dünyasının bütün "yüksek insani değerleri" kurdun kurda kurallı saldırısını öneren değerler sistemi olmaya, saldırıyı, birbirini dişlemeyi veri olarak kabul eden ama bunu hiç olmazsa bazı "temel değerler ve haklar" çerçevesinde yapmayı sağlamaya çalışan değerler olarak kalmaya devam ediyorlar.

"Barış", "özgürlük", "demokrasi", "eşitlik" gibi "yüksek insani değerleri"n her biri, bir karşıt-

lığın ürünü olarak doğmuşlardır ve ancak "savaş", "tutsaklık", "diktatörlük" ve eşitsizlik varoldukça varolmaya devam edeceklerdir. Bunların bulunmadığı bir dünyada karşıtları da hiç bir değer taşımayacak, içeriksiz kalacaklardır. Bunları temel insani değerlerin ifadesi kabul eden bir düşünce ise, insanlığın bütün bir sonsuz zaman boyunca savaşsız, tutsaklıksız, diktatörlüksüz yaşayamayacağını ileri sürüyor demektir. Oysa, eğer barış temel bir insani değer ise, savaş da en az onun kadar öyledir. Eğer özgürlük, sınıf içeriğinden boşaltılarak bir evrensel insani değer olarak ilan edilecekse, tutsaklık da, kölelik de hiç kuşkusuz onun kadar o onura layık olacaktır!

Bunların her birinin tarihsel ve sınıfsal bir içerikle belirlendiğini, yani bütün zamanlar, bütün insanlar, bütün toplumlar için geçerli evrensel değerler değil de, sınıflara bölünmüş bir dünyanın göreli, değişken, karşıtını içinde taşıyan kavramları olduğunu öne süren Marksizm ise, her birine hangi sınıfın elinde etki kazandığına ve gerçekleştiğine bakarak bir değer biçer. Hiç birinin yaşanan tarihten bağımsız, mutlak ve değişmez bir içeriği bulunamayacağını söyler ve yeri geldiğinde, barışın da savaş kadar bir kurtluk değeri olabildiğini gösterir.

Perestroykanın canlandırmaya ve yeni düşünceler gibi öne sürmeye çalıştığı bütün kavram-

lardan oluşan sistematik, mantıksal olarak, dünyanın tekliği, bütünselliği ve karşılıklı bağımlılığı tezleriyle tamamlanıyor. Eğer "temel insani değerlerin" egemen olabileceği bir dünyada yaşıyorsak, bu dünyanın insanı bölen, farklı değerlerin doğup yaşamasına izin veren çelişmelerden de arınmış olması gerekmektedir. "Yeni Düşünce", tıpkı insan kavramında olduğu gibi, "dünya" kavramında da sınıflar üstü bir "doğallık" ve "nesnellik" içinde bize onu da rahatlıkla sunabilmektedir!

İnsanoğlunun bütünsel ve gittikçe daha çok bütünsellik kazanan bir dünyada yaşadığı doğrudur. Ama bu yeni olmadığı gibi, tamamlanmış bir süreç de değildir.

Daha ilk büyük coğrafi keşifler çağı ile birlikte, ve buna eşlik eden ticari sermayenin dolaşımı çizgisinde, uzak ülkeler ve halklar arasında, **aynı ilkeye göre,** ticaretin evrenselliği ve ticaretin zorunluluğu ilkelerine göre, dünya bir tür bütünsellik ve karşılıklı bağımlılık görünüşü kazanmaya başlamıştı. Gelişen kapitalizm, sermayenin "birleştirici ve bütünleştirici" etkisini, yeryüzünün en ücra köşelerine kadar yaydı. "Kapitalizm, bütün dünyayı, tek bir ekonomik zincirin halkaları olarak birleştirdi".

Ama bu bütünlük, kendisini yaratan ilkenin, yani sermayenin uluslararasılaşmasının, emperyalizmin, bütün çelişkileriyle dopdolu, her bir parça-

sının diğeriyle çatıştığı, kopuşların ve yeniden birleşmelerin sürekliliği ile karakterize olmuş bir bütünlüktü. İnsanın tarihsel eylemi, daha ilk adımından itibaren, bir yandan doğal bir sonsuzlukla bağıntılı dünyayı, kendi ihtiyaçlarıyla çerçeveliyor, düzenli ve ihtiyacına cevap verecek şekilde sınırlıyor, diğer yandan da gittikçe kendi sınırlarını genişleten yeni bağıntılarla zenginleştiriyordu. Ama bu yeni ve "insanlaştırılmış" doğanın bağıntılılığı, daima ve her çağda, o çağa egemen olan sınıfın ilkeleri doğrultusunda, onu sisteminin ihtiyaçlarıyla belirlenmiş olarak, gene onun dışında kalan sınıflara karşı duran, farklı bir dünyanın bağıntılılığı biçimini kazanıyordu.

Sınıfların, sermayenin, nesnel üretici güçlerin ve bunların karşılıklı çelişmelerinin hukuki biçimlerinin rol oynamadığı bir dünya bütünselliği kavramının içi tamamen boştur.

Politik eylemin, yani karşıt sınıflar arasındaki büyük tarihsel mücadelenin bu en arınmış, en düzenli ve en etkili biçiminin yönlendirici gücü olmaksızın, bundan bağımsız "global çıkarlar"ın dünyayı bütünsel ve karşılıklı bağımlı kıldığını düşünmek, nesnelerin kendi başlarına ve sosyal bir biçim kazanmaksızın hareket edebileceklerini sanmak, diyalektik materyalizme değil, metafiziğe has bir düşünme tarzına işaret eder. Maddi hayatın üretimi ve yeniden üretiminin dünyasını, "bağımlı ve bü-

tünsel" kılan tek şey, onun üzerinde üretici faaliyette bulunan toplumsal insan gücüdür. Toplumsal insan gücü, örgütlenmiş, düzenli ve sistemli bir hayatın yürütülebilmesinin temel bir öğesi olarak, hiç bir çağda, kendisini belli sınıf niteliklerinden ayrı olarak koyamayacağı bir üretim ilişkileri aracılığıyla ve onun içinde gerçekleşir. Öyleyse, bütünsel ve karşılıklı bağımlı bir dünyadan sözetmek demek, insanın sosyo-tarihsel ve politik faaliyetinin bir ürününden sözetmek demektir. Bu ise, kaçınılmaz olarak, şu soruyu beraberinde getirecektir: Kim bütünleştirdi bu dünyayı? Hangi ilkeye göre, hangi ihtiyaçlar dolayısıyla ve hangi araçlarla? Soruyu, teknolojinin gelişmesinin sonuçları açısından, ulaşımda süpersonik uçakların, trenlerin kullanılmaya başlamasıyla, uydular aracılığıyla sağlanın iletişimin hızı ve yaygınlığıyla örnekleyerek cevaplamaya çalışan bir "bütünsel dünya" kavramı hiçbir şeyi açıklamaz. Böyle bir "bütünsellik" hâlâ tekerlek bile kullanmayan Amazon yerlilerini, iletişim teknolojisi hâlâ tamtamlardan ibaret kalan Buşman kabilelerini fazlaca ilgilendirmez. Ama onları, ormanın içinde çalışan dev buldozerlerin, barajlar inşa eden vinçlerin ve makinaların yanı başlarına kadar gelmesine yol açan bütün bir sermaye ilişkileri ve bu ilişkileri kendi topraklarına yerleştiren askeri, politik, ekonomik kurumlar ilgilendirir. Kendi varlığını, yalnızca kendisiyle ve

yaşadığı ormanla tanımlayan "vahşi" Amazonlular, daha ikiyüz yıl öncesine kadar kendisini insanın ta kendisi zannneden Zulular, Bantular, Buşman'lar, meğer aşağılık bir ırktan olduklarına ve yönetilmek ve sömürülmek için yaratıldıklarına, insan denilen şeyin beyaz derili, eli tüfekli, ve gemileri ve uçakları olan başka bir mahluk olduğuna, köle ticaretiyle, hammadde kaynaklarının yağmalanmasıyla ve bunların politik araçlarıyla, savaşla, sömürge yönetimleriyle inandırılmak istendiler. Bağımsız varlıkları, kapitalizmin dünyasının bağımlı, evet, hem de "global ölçekte bağımlı" bir varlığına dönüştü.

Kapitalizmin yarattığı "karşılıklı bağımlılıktan" ne gökteki kuş, ne de denizdeki balina kurtulabildi. Bütün bunların, ta ezelden beri birbirine bağlı ve bağımlı olduğunu söylemenin, bir buzul çağı yaşandıysa, bunun Avrupa'daki kılıç dişli kaplanı olduğu kadar, Galopagos kaplumbağalarını da ilgilendirdiğini söylemenin, böylece bağımlılığın doğal ve nesnel olduğunu ileri sürerek bunun üzerinde "global dünya politikaları" kurulmaya çalışıldığını iddia etmenin bir anlamı yoktur. Yaşadığımız dünyayı, kozmik, atmosferik, klimatik olaylar, doğanın kendi hareketi değil, belli bir tarzda örgütlenmiş, belli bir tarzda kendi tarihsel eylemini sürdüren insan, her bir insan topluluğunu, coğrafyanın her bir parçasını, tek bir ilkeye göre, bugün

"azami kâr" ilkesine göre birleştiriyor, emperyalist etkinliğin biricik dünyası halinde bütünlüyor. Her şey uluslararası bankacılığın, ticaretin ve sanayi sermayesinin ihtiyaçlarına göre, dünyanın "doğal ve ezeli hali"nin "toplumsal ve tarihsel" bir yeniden düzenlenişinin nesnesi olarak ele alınıyor. Ekonomik, askeri, politik, kültürel, toplumsal binbir değişik olay ve ilişki, binbir karmaşık bağla ve herbiri diğerinin içinden geçerek, birbirini asla "doğal" sayılamayacak bir biçimde etkileyerek bağlanıyor ve hepsi birden yeni bir "doğa" oluşturuyor. Öyle ki, artık hemen hemen hiç bir şey "doğal" kalamıyor, mutlaka bir sınıfın, mutlaka bir çıkar grubunun ya da ittifakının erekli, planlı faaliyetinin sonucu olarak kendisini gösteriyor.

Her devrimci sınıf politikası, özellikle dünya çapında ve gelecek üzerinde egemenlik hedefiyle belirlenmiş bir devrimci sınıf politikası, temel ereği bakımından "yeni bir dünya için politika" biçiminde tanımlanır. Bu bakımdan, hem üzerinde faaliyetini sürdüreceği bir bütünlüğü varsayar, hem de bugün varolan bütünlüğe karşıt yeni bir bütünlük yaratmayı amaçlar. Varolan bütünlük içinden, kendi ereği olan bütünün olanaklarını açığa çıkarır, gerçekleştirmenin araçlarını yaratır. Sınıfın bütün çabası, "yeni bütünlüğün" yaratılışına kadar bir sınıf mücadelesi biçiminde sürer.

İşçi sınıfı, evrensel sınıf olma özelliğini, bu

mücadele içinde ortaya koyar ve geliştirir.

Günümüz dünyası, kapitalizmin dünyasıdır ve her biriminde, kendi karşıtının olanaklarını taşımaktadır. Kapitalizmin dünyasını, "bütünsel ve karşılıklı bağımlılık dolayısıyla sınıf mücadelesini gereksiz, hatta zararlı kılan bir dünya" olarak tanımlamak, gerçekte karşıt bir bütünlüğün tanımı olanaklarının tükendiğini söylemek anlamına gelir. Yaşadığımız dünyanın, mümkün bütün dünyaların en iyisi ve sonuncusu olduğunu söylemekle aynı şeydir bu.

BİRİNCİ BÖLÜMÜN NOTLARI

(1) Aktaran: LEVİ-STARUSSE.1985, s.17

(2) Aktaran: SHCHERBİNA, V. 1980, s.33

(3) ÇALIŞLAR, AZİZ: 1988, s. 7. Daha eski tarihli bir çalışmasında, Çalışlar şu tanımı yapıyor: "Kültür, insanın maddi ve manevi üretiminde gerçekleşen etkin, yaratıcı faaliyettir; öyle ki, bu faaliyet süreci içinde, toplumsal önemde maddi ve manevi değerler yaratılırken, insanın yaratıcı etkinliği de, bu değerlerin tümünde kendi nesnelleşmesini bulur." Çalışlar A.1983, s.11

(4) CLYDE CLUCKHOHN, "The Concept of Culture" 1962. Aktaran: Altındal Aytunç,1982, s.20

(5) STEWARD, J.H. "The Theory of Culture Change, Aktaran: Altındal, A. 1982, s.48

(6) ALTINDAL A. 1982, s.65

(7) M. AYHAN. "Kültür Sorunu ve Kültür Teorisi", Birikim, sayı 13, 1976, s. 14.

(8) T. ABACI "Kültür Üzerine", Birikim, sayı 39, 1978, s.48

(9) ENGELS, 1987, s. 31

(10) CHİLDE, G. 1983, s. 21

(11) BERNAL, J.D. 1976, s. 165

(12) MARKS, Kapital, C.I, s. 210

(13) Kapital, I. C. s.203

(14) Kapital, 1. c s 210

(15) CHAİLAND, GERARD :"Üçüncü Dünyanın Ortaya Çıkışı Üzerine Düşünmek", Sosyalizm Ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, C. 4, s.1262-1263

(16) ORAN BASKIN: "Afrika Sosyalizmi", Sosyalizm Ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, C.4, s.1267

(17) ATAÖV, TÜRKKAYA, 1975, s. 626

(18) Sosyalizm Ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi C.4, s.1250

(19) LEVİ-STARUSSE 1985, Abel'in Önsöz'ünde s.8.

(20) LEVİ-STARUSSE 1985, Abel'in Önsöz'ünde s.9

(21) MARKS: "Hindistan'da İngiliz Egemenliği", Sosyalizm Ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, ek. s. 241

İKİNCİ BÖLÜM

SANAT VE POLİTİKA

I
SOSYALİST GERÇEKÇİLİK

1) SOSYALİST GERÇEKÇİLİĞİN " GERÇEK" KAVRAMI

"Gerçek" kavramı, ancak emek (iş, çalışma) ve eylem açısından tanımlanırsa materyalist bir içerik kazanabilir. "Gerçek", kimi zaman mantıksal kesinlik, kimi zaman nesnel doğruluk, kimi zaman ahlaki iyilik anlamına gelebilir. "Gerçek devrimcidir" denildiğinde, bundan devrimin haklılığı da anlaşılabilir, varolan herşeyin yalnızca nesnel olarak "gerçek" olduğundan dolayı devrimci olduğu sonucu da çıkarılabilir; ya da doğru olarak, **gerçeğin yalnızca devrimci dönüşüm ve hareket içindeki nesneye ait bir özellik olabileceği**... Bu anlamda da "gerçek" ile örneğin madde, nesne gibi kavramlar arasında dolaysız ve kendiliğinden varolan bir bağıntı aramaya / bulmaya yönelmiş sanatın, sosyalist gerçekçi olduğundan sözedilemez. Sanatta sosyalist gerçekçilik, kendisini, oluş ve hareketin içinden, dünyanın değiştirilmesi eylemi

içindeki insanın geçmişi, bugünü ve özellikle de geleceği bakımından tanımlamak zorundadır. Madde veya nesne'nin sınıflar mücadelesi ve insanın tarihsel eylemi dışındaki "gerçekliği"ni esas alan, maddenin kendiliğinden "doğal" bir anlam içeriği taşıdığı inancına dayanan bir anlayışın sanat ve edebiyatta naturalizmin ötesine geçemeyeceğini söylemek abartma olmaz. Sosyalist gerçekçilikle bu gerçekçilik anlayışı arasında bir benzerlik yoktur.

Bazı Sovyet sanat tarihçileri ve sanat teorisyenleri açısından, (örneğin Suchkov) sanat, tarihsel eylemin bir parçası olarak görülmemektedir.

"Sanat gerçekliğin büyük disiplinine ancak boyun eğebilir, ona yardım edemez"(1)diyor, Suchkov. Bu yargının, dünyanın tarihsel bir bütün olarak kavranışı ve yeni bir bütün yaratma ihtiyacı ile ilişkisi yoktur. Üzerine konuşulan dünyanın "insan" dünyası olduğu, dünyanın ancak insanla üzerine konuşulabilir dünya haline geldiği gözardı edilmektedir. Dünya bir yanda, insan başka bir yandadır.

Sanat, "gerçekliğin büyük disiplinine ancak boyun eğebil"diğine göre, gerçekliğin de, sanatın üzerinde hareket ettiği, kendisinden kaynaklandığı ve kendisine döndüğü dünyadan başka bir yerde olması gerekmez mi? Oysa, "gerçek" kavramına, insanın tarihsel eylemiyle değiştirdiği dünya anlamı yüklendiğinde, sanatın da "boyun eğme"den öte bir etkinliğinin bulunacağı görülebilir.

Öte yandan, büyük ölçüde pozitivizmin etkisi altında düşünüp yazan pek çok Sovyet yazarında olduğu gibi, Suchkov'da da, "gerçeklik" ve "bütünlük" kavramları, birbirine dolaysızca bağlı ve genellikle doğal bir şey olarak ele alınmaktadır. Dışımızda bir bütünlük, 'doğa"nın kendiliğinden bütünlüğü olarak anlaşıldığında, yazarın bunu "aslına sadık olarak" yansıtmaktan öte bir görevi kalmamaktadır. Bu perspektifin sonucu olarak Suchkov analitik yöntemi, gerçekçiliğin başlıca ölçütlerinden biri halinde sunuyor. Çağlar boyunca bu öğeyi kullanmış, çözümlemeci eğilimler göstermiş bütün yazar ve yapıtlar onun tarafından gerçekçilik akımı içinde değerlendiriliyor. Analitik yöntemde "dünyayı maddi bir öz olarak kavrayışın izleri"ni buluyor. Böylece Descartes ve Bacon, "eşyanın mahiyetine nüfuz etmenin yolunu açanlar" olarak görünüyor.(2) Anlaşılıyor ki, Suchkov bakımından materyalizm, maddenin kendisinde ("eşyanın mahiyetinde") saklı öze inanmaktan ibarettir... Maddede bir öz bulunduğuna karar vermenin ve özü açığa çıkarmanın, ancak tarihsel eylemin bir sonucu olabileceği düşüncesi ise bu materyalizmin dışındadır.

Bu gerçekçilik anlayışı, bir yönteme (kartezyen analitik yönteme) indirgediği materyalizmden, sanat eserinin değerlendirilmesinde öznel ve tarih dışı bir ölçüt elde ediyor: çağı ne olursa olsun, bir

sanat yapıtı, mistik ve fantastik kavramlardan ne kadar arınmışsa, o kadar gerçekçi sayılıyor. Oysa, bir bütün olarak yapıtın ve yazarın, yaşanan zamanın gerçek ilişkileri içinde oynadığı rolün, onunla etkileşmesinin ve bütün zamanlar açısından da kendi zamanının bir öğesi (etkin bir yanı) olma gücünü taşıyıp taşımadığının araştırılması yazarın ya da yapıtın değerlendirilmesinde, geçmişe bugünün kategorileriyle bakma yanlışının önüne geçebilir. Bu açıdan bakılınca örneğin Shakespeare'in değerlendirilmesinde Suchkov tarafından kullanılan bütün referanslar değişir.

Suchkov, Shakespear'in gerçekçiliğine ilişkin bir kanıt, ya da onun gerçekçiliğinin bir işareti olarak çözümleyiciliğini gösteriyor. Yalnız onda değil, bütün bir geçmiş için Suchkov bakımından analitik yöntemin kullanılmış olması, gerçekçiliğin bir ölçütü sayılıyor.

Analizin, gerçekçiliğin ölçütü olarak sunulması, gerçeğin ancak izlenebilir, boyun eğilebilir bir şey olarak anlaşılmasıyla ilgilidir. Diyor ki Suchkov, "Tayf analizini yapması, nasıl fizikçiye maddenin hareketindeki gizleri bulup çıkarması için bir olanak sağlıyorsa, gerçekçiliğin özü olan toplum çözümlemesi de (sosyal analiz) de yazarın yada sanatçının hayatın asli çizgilerini ortaya çıkarması ve bunların yasalarını anlamaya doğru yaklaşması için kendisine öylesi bir olanak sağlar."(3) Örnek,

anlayışı açıkca sergiliyor : Fizikçi, tayf analizi yaparken, bu işlemin ışığın kaynağını, niteliği bakımından değiştireceğini ummaz. Tayf analizinin kendi süreçleri içinde, ışık kaynağının niteliği üzerinde dolaysız dönüştürücü bir eylem söz konusu değildir. Maddede ne varsa, fizikçi onu açığa çıkarmaya, "gerçeği maddenin içinden bulup yansıtmaya" çalışacaktır. Tayf analizinin kendisi, dönüp ışık kaynağını değiştirmez, ışık kaynağına kendisinin ne olduğu hakkında bir şeyler anlatmaz. Oysa, sosyalist gerçekçi bir sanatçının, kendi yapıtının kaynağını değiştirme beklentisi vardır. Okuyucu, izleyici, sanat yapıtının kaynağıdır gerçekte: o tarihi yapan insan toplumunun bir öğesidir ve etkilendiği, bilinçlendiği biçimde bir dönüştürücü olmaya devam edecektir. Okuyucu, sanat yapıtıyla karşılaşmadan önceki haliyle aynı kalmamalıdır! Bu açıdan, eğer Suchkov'un değerlendirmesine bağlı kalarak söyleyecek olursak, sosyalist gerçekçi sanatın, analitik olmanın yanı sıra, ama bundan daha da ağırlıkla sentezleyici- bütünleyici olması gerektiğini saptayabiliriz. Daha ileri giderek, bu ikinci öğenin, yani bireşimci- bütünleyici eylemin, çözümleyici etkinlikten daha önemli olduğunu da ileri sürebiliriz: çünkü ancak bu yolla, gerçeğin yeniden kuruluşu ve gerçeğin bir eylem alanı olarak görülebilmesi mümkün olacaktır.

Gerçeği parçalarına ayırarak incelemek

(analitik dekartçı yöntemin bir ilkesi) ayrı bir şeydir, gerçeğin çelişkili bir bütünlük oluşturduğunu ve değiştirici eylemin yalnızca çelişkilere dayanarak gerçekleşebileceğini ileri sürmek ayrı... Dönüştürücü eylem, çelişmeye dayanmak zorundadır. Bütünlüğü öncel ve daimi (tarihsiz) bir veri olarak kabul etmek, varolanın dışında bir şey yapılamayacağına ilişkin mantıksal bir sonuç verir. **Sosyalist gerçekçilik, bütünlük kategorisine, onun varolan tarihsel kuruluş biçiminin içinde bir karşıtlık ögesi olarak bulunduğunu, yeni bir bütünlük için olanaklar taşıdığını ama soyut ve değişmez olmadığını açıklayan bir anlam yüklemek zorundadır.** Yalnızca bu içeriktir ki, sosyalist gerçekçi sanatçıya, yeni ve eskisine karşıt bir "gerçeklik" yaratılmasına katılmak sorumluluğu yükler. Öz, kendiliğinden ve doğal olarak varolan ve bundan ötürü de eylemin yaratılmasının kaynağında bulunan şey değildir. Aksine, özü tarihsel eylem yaratır. Öz, hayatın içinde farkedilen, bulunan, ayırdedilen bir şeydir. Bu çelişmeler üzerinde hareket etmenin bir sonucudur. Dönüştürcü eylem, nesnesinin bir çelişenler bütünlüğü olduğundan yola çıkmak zorundadır.

Gerçeğin kendiliğinden bütün olduğu inancıyla, bütünsel bir gerçeğin ancak insanın tarihsel eylemiyle yaratıldığı düşüncesi birbirinden farklı felsefi temellere dayanırlar. Birincisinde nesnellik, öznenin eyleminin dışındadır; ve özne onun bir iz-

leyicisi olmanın ötesine geçemez. Gerçek kavramına yükenen bu olumlu anlam, onun çelişkili ve parçalanmış olduğunu anlamaz. Ama bunun karşısında, gerçeği, olduğu gibi yani çelişmeleri içinde ve parçalanmış haliyle bırakmak da "gerçekçilik" değildir. Sosyalist gerçeklik, varolan bütünü, yani burjuva dünyasını, kendi iç çelişmelerinden yola çıkarak parçalamaya ve onun içinden, yıkıntılarından yeni bir bütün, ama bu kez sınıf çatışmalarından arınmış bir bütün kurmaya yöneldiği zaman sosyalisttir.

2) SOSYALİST GERÇEKÇİLİĞİN TARİHSEL VE SOSYAL KOŞULLARI

Sosyalist Gerçekçilik akımına karşı özellikle 60'lı yıllar boyunca geliştirilen eleştirilerin ideolojik ve felsefi içeriği , sosyalizmin dünya çapındaki geri çekilişine işaret eden özellikler taşımaktadır.

Bu eleştirilerin başlıcalarını şöylece özetleyebiliriz:

- Sosyalist gerçekçilik akımı, sınıfsal olmaktan çok, ulusal bir kimlik taşımaktadır. Bu anlamda da Rusya'nın siyasal ve kültürel tarihinin bir sonucudur ve oraya özgü olarak kalmıştır.

- Sosyalist gerçekçilik akımı, tarihi bakımdan Ekim Devrimi'nin doğrudan bir ürünü olmayıp, onun özel koşullarda gelişmesinin, daha açıkçası, "Tek Ülkede Sosyalizm" politikalarının Sovyetler Birliği'nde yürürlüğe konulmasının bir sonucudur.

Bundan da başlıca iki sonuç çıkarılmaktadır:

1.Sosyalist gerçekçilik, yalnızca sosyalist devrimini yapmış ülkelerdeki sanat ve edebiyat akımlarının izleyebileceği bir yoldur.

2. Sosyalist Gerçekçiliğin ürünleri olarak sunulmuş olan şeyler, doğrudan doğruya devrim sonrasında da eski ulusalcı ve halkçı karakterini koruyan Rus sanat ve edebiyatıdır. Sosyalist gerçekçiliğin, Rusya'nın özel koşullarının bir ürünü

olduğunu en belirgin göstergesi, ondaki narodnik romantizmiyle, köylü kültürünün öğeleridir. Bu da, tek ülkede sosyalizm uygulamalarının ulusalcı karakteriyle yakından ilgilidir.

Bu eleştirilerin her biri üzerinde ayrı ayrı durarak tek tek cevaplandırmak yerine, dayandıkları temel teorik öncülleri ele almakla yetineceğiz.

Bütün bu eleştirilerin, özellikle marksist olduklarını ileri süren eleştirmenler tarafından yapılmış olanlarının, başlıca dayanağını toplumsal kuruluşun biçimi ile, onun üst yapısı arasında dolaysız ve bu anlamda da mekanik bir ilişki bulan teorik yanılgı oluşturmaktadır.

Maddi hayatın üretiminin örgütleniş biçimiyle toplumun diğer özellikleri arasında marksizm tarafından kurulan ilişki, pek çok kez zorlanmış, dolaysız ve tek yönlü nedensellik ilişkileri gibi anlaşılmış ya da kasten böylece çarpıtılmıştır. Üzerinde genel olarak anlaşılmış bir tanıma göre, sosyalist gerçekçi sanat "sömürüden kurtulmuş ya da kurtulmakta olup bilinçli tarihsel etkinlik düzeyine yükselmiş kitlelerin sanatıdır."(4) Bu tanım önemlidir. Her şeyden önce, sosyalist gerçekçilik akımının doğuşunda rol oynayan tarihsel kaynaklara vurgu yapmaktadır; sosyalist gerçekçilik akımının doğuşunun açıklanmasında, genellikle tarihsel eylem kavramı dışında düşünülen "ekonominin belirleyiciliği" kavramını değil, doğrudan doğ-

ruya eylemli insan kitlelerinin etkisini ve akımın doğuşu ile genel devrimci ortam arasındaki ilişkiyi temel almaktadır.

Sosyalist gerçekçilik akımının hiç kuşkusuz proleter devriminin ilk ülkesi olan Rusya'nın tarihsel koşullarından etkilendiği bir gerçektir; bundan dolayı da, daha doğuşundan başlayarak evrensel bir proleter yapı göstermesi beklenemez. Ne var ki, bu akımda, ilk olmanın bütün eksikliklerinin yanı sıra, ihtilalci bir işçi karakterinin temellerinin bulunmadığını söylemek, özellikle Rus ulusal kimliğinin dolaysız bir sonucu olarak yalnızca narodnizmle ve köylü karakteriyle açıklanabilecek bir nitelik taşıdığını iddia etmek için de, ihtilalci toplumsal insiyatif ile bunun tarihsel koşullarının manevi yapı üzerindeki etkisini, en olumsuz anlamıyla soyut olarak ele almış olmak gerekir. Kaldı ki bütün bu değerlendirmelerin temelini, Stalin'in kişiliğinde cisimlenen Sovyet politikaları ve sosyalist inşa pratiğine karşı takınılan ve çoğu kez düşmanca bir nitelik gösteren sözde "eleştirilerin" bulunduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

Bununla birlikte, sosyalist gerçekçilik akımının savunulması ve özellikle devrimci işçi hareketinin bu evredeki ihtiyaçları bakımından geliştirilmesi ve evrensel proleter karakterinin yaratılması bakımından yapılacak çalışmalar, kendisini Stalin dönemi Sovyet Sosyalist Cumhuriyet-

ler Birliği'nin ihtilalci pratiği ile sınırlı tutamaz. Sosyalist gerçekçiliği, marksizmin sınıf mücadelesi teorisi ve devrim teorisi bakımından ele almak, onu tarihsel eylemin sosyalist boyutu ekseninde yorumlamak ve geliştirmek gerekiyor. Bu anlamda da, sosyalist gerçekçiliğin toplumsal ve tarihsel koşullarını, özel olarak, doğmuş bulunduğu Büyük Ekim Sosyalist Devrimi'nin ve Rusya'nın zemininde değil, bütün bir proleter devrimleri çağının içinde aramak doğru olacaktır. Sosyalist gerçekçiliğin çeşitli eleştirmenleriyle girişilecek bir tartışmanın içeriği, onların seçtiği nesnel-tarihsel, bu anlamda da geçici koşullar değil, genel teorik çerçeve olmalıdır; çünkü, tartışılan şey, Stalin ve Sovyetler Birliği değildir: Marksizm-Leninizmdir.

Tarihteki pek çok sanat-edebiyat akımını, felsefe okulunu, dönemin maddi-ekonomik ilişkileri ve siyasal olayları bakımından yorumlamak, hatta onların doğuşu ile tarihsel ortam arasında dolaysız nedensellik ilişkileri kurmak kolaydır. Özellikle, materyalist yöntemin "bir kılavuz olarak" değil de, "üzerine tarihsel olguların dikildiği hazır bir kalıp gibi kullanıldığı" (5) durumlarda... Çoğu kez bu yaklaşım tarzı, kendi kanıtlarını bizzat o tarihsel ortam içinde bulur ve olayların örgüsü yakın nedensellik ilişkileri kurulmasını da fazla yadırgatıcı olmaktan çıkarır. Örneğin üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet ilişkilerinin oluşumu

ile Büyük Fransız Devrimi'ne eşlik eden düşünceler arasındaki, ya da daha genel olarak bireysel girişimciliğin yüceltilmesinin edebi ifadeler kazanmasıyla kapitalizmin gelişmesi arasındaki ilişkiler bakımından söylenecek olursa, kapitalizm, kendi kültürünü bizzat kendi sosyal devriminin ilerlemesi sürecinde oluşturmuştur diyebiliriz. Bu anlamda, ilişki "kendiliğinden"dir: yani burjuva devrimlerinin düşüncesi ile devrimin sosyal-iktisadi sonuçları arasında, siyasal iktidarda cisimlenen bilinçli bir düzenleme etkisi yoktur. Ne var ki, sosyalist gerçekçilik akımı, örneğini edebiyat ve sanat tarihinde fazlasıyla bulabileceğimiz türden tarihsel olayların ve ortamın kendiliğinden ve paralel sonucu olan ve bu anlamda bilinçli etkinlik olarak yorumlanamayacak olan sanat ve edebiyat akımları gibi değildir. Bu farklılığın kaynağını, burjuva devrimlerle, proleter devrimi arasındaki farklılıkta bulabiliriz.

Proleter devrimiyle burjuva devrimleri arasındaki temel farklılıkları, ilk kez Lenin, sonra da Stalin ekonomik önkoşullar ve sosyal-siyasal örgütlenmenin belli başlı karakteristikleri bakımından ele aldılar.

Bu çözümlemeye göre,

- Burjuva devrim henüz patlak vermeden çok önce kapitalizme özgü biçimler ve ilişkiler, feodal toplumun bağrında gelişmiş durumdadırlar. Oysa

proleter devrimi, kapitalist toplum içinde, sosyalizme özgü herhangi bir ögeyi hazır olarak bulmaz.

- Buna bağlı olarak, burjuvazi, esas olarak belli bir gelişme düzeyine gelmiş bulunan kapitalist ekonomiyi buna uygun bir siyasal devrimle tamamlamaktan öte bir yük taşımaz; siyasal iktidarın ele geçirilmesiyle, burjuva devrim sona erer. Oysa proletaryanın sosyalist ekonomiyi inşa edebilmesi ancak siyasal iktidarı ele geçirmesinden sonra mümkündür. Bu anlamda da, proleter devrim için iktidarın ele geçirilmesi ancak bir başlangıçtır.(6)

Bu özelliklerin "kültür" söz konusu olunca diğer toplumsal ilişkilerden daha farklı bir sonuç doğurmayacağına, bu tezlerden hareket eden Troçki de işaret etmiştir. (6)

Burjuvazi, nasıl, kendisine ait bir sosyal ve ekonomik ilişkiler sistemini hazır bulduktan sonra, bir bakıma sosyal devrimin gerçekleşmesinden sonra bunu siyasal devrimle tamamlamışsa, bunun gibi, kendisine ait bir kültürü de, kendi siyasal iktidarına öncel olarak doğurabilmişti.

Proletarya ise, iktidarı ele geçirmeksizin kendisine özgü toplumsal ilişkileri ve manevi sonuçlarını, tam anlamıyla kendi sınıf karakteriyle belirlenmiş bir halde tamamlayamaz. Proletarya, tıpkı ekonominin yeni temeller üzerinde kurulmasına, tıpkı sosyal hayatın yeniden örgütlenmesine olduğu gibi, kültürünün inşasına da siyasal iktidarı

ele geçirdikten sonra girişebilecektir. Burjuvazi, siyasal iktidarı ele geçirdiğinde, az çok tamamlanmış bir sosyal devrimin ürünleri üzerinde hareket etmektedir. Bu ürünler toplamı içinde, onun bütün bir tarihsel oluşum dönemi boyunca olgunlaştırdığı kültürel birikimi de vardır. Burjuvazinin kültürü, bu yüzden, "kendi zamanının kültürü" idi; egemen kültür olarak yerleşebilmesinin koşulunu, egemen sınıfın kültürü olmasında buluyordu.

Burjuvazinin tarihsel konumu ile yapılan bu kıyaslamadan, proleter kültürünün bir yanı olarak yorumlanmış haliyle sosyalist gerçekçiliğin de, ancak proleter iktidarının kuruluşundan sonra mümkün olacağı, bir başka deyişle işçi devrimini yapmamış bir ülkenin sanatçıları için sosyalist gerçekçiliğin bir yöntem olarak kullanılamayacağı düşüncesi ileri sürülebilmiştir. Kuşkusuz bu değerlendirmede, sosyalist gerçekçiliğin partizanlık ilkesinin ancak "devlet gücüyle" uygulanabileceğine ilişkin görüşlerin de payı vardır. Çünkü sosyalist gerçekçiliğin, yalnızca sanata ilişkin ilkeleri sistemleştirmekle kalmayıp, yazarın "uyması gereken" siyasal ilkeleri de belirlediği görülmektedir. Uygulama açısından bakıldığında bunun ne tarzda olursa olsun bir iktidar gerektirdiğini çıkarmak zor değildir. Politikayla bu sıkı birlik, sosyalist gerçekçiliğin, bir edebiyat-sanat kuramı olmaktan çok, "Sovyet siyasa kuramının bu özgül düzeylere bir uy-

gulaması" (7) olarak görülmüştür. Konuyu ayrıntılı olarak Lenin'in "Parti Örgütü, Parti Edebiyatı" başlıklı makalesini incelerken ele alacağız. Ancak şimdilik şu kadarını söyleyebiliriz ki, yalnızca devrimini yapmış işçi sınıfı açısından değil, bütün zamanlar ve bütün ülkelerin işçileri için, partiyle sosyal hayatın diğer fonksiyonları arasında kurulan ilişki, politikanın belirleyiciliği ilkesi açısından ele alınmaktadır ve bunun özel olarak ve belli bir tarihsel andaki Sovyet politikalarının uygulamalarıyla ilgisi yoktur.

-Devrimci Ortam ve Sınıf Kültürünün Oluşum Koşulları

Kültürün bir sınıf karakteriyle belirlenebilmesinin başlıca koşulu, o sınıfın egemen sınıf olarak örgütlenmiş olmasıdır.

Kural olarak sosyalist kültürün, işçi sınıfının kültürü halinde süreklilik ve kesin bir nitelik kazanabilmesinin ancak sosyalist toplumsal kuruluş koşullarında mümkün olduğunu da söyleyebiliriz.

Ne var ki, işçi sınıfı, kapitalizm koşullarında da, sınıf mücadelesi içinde sosyalist kültürün bazı temel kurucu öğelerini yaratabilir. Bunun olmazsa olmaz koşulu, iktidar için mücadele ediyor olmaktır. Daha açık bir deyişle, "egemen sınıf olarak örgütlenme" savaşı içinde bulunmaktır.

İnsanın doğa üzerindeki etkinliğinin ayırt edici özelliklerinden birisini erekli bir dönüştürücülük olarak tanımlarsak eğer, sınıflar mücadelesinde bu özellik, toplumsal etkinlik için mücadele biçimini kazanır. Her sınıf, kendi varoluşunun temel ifadesini, egemen sınıf olarak örgütlenme mücadelesinde bulur. Böylece doğada, "kendisi için" olmaya kalkışmadıkca, doğanın bir parçası olarak kalan o kimliksiz yaratığa, sınıflı toplumda, "kendisi için sınıf olma" kavgasına girmedikçe varoluşunu ortaya koyamayan "kendiliğinden sınıf" karşılık düşer. Nasıl ki, maddi hayatın üretimi ve yeniden üretimi süreçleri, bizim "insan" kavramını tanımlayabilmemizin çerçevesini çiziyorsa, bunun gibi, "kendisi için sınıf" kavramını tanımlayabilmek için de, "politik etkinlik" kavramına ihtiyacımız vardır. Politik etkinlik, sınıfların temel varlık biçimi ve varoluş tarzı olarak, diğer bütün etkinlikleri kapsar, belirler ve yönlendirir. Çünkü her sınıf, ancak bu yoldan toplumsal hayatı "kendinin kılma", benimseme ve egemenliği altında yeniden üretebilme yolunu bulabilir.

Hangi zamanda ve hangi ülkede cereyan ediyor olursa olsun, ihtilalci bir halk ya da işçi hareketinin, ihtilal ortamını doğuran eski hayat tarzının bütün biçimlerine karşı yeni ve kendisine özgü bir hayat tarzı geliştirmeksizin ilerlemesi görülmüş şey değildir. Devrimci sınıfa karakterini

veren yeni bir ahlak, yeni bir inanç sistemi, yeni alışkanlıklar ve insanlar arasında yeni ilişkiler, ihtilal sürecinin bir özelliği olarak, ihtilalin henüz tamamlanmadığı anlarda doğmaya başlar. Bu, sosyalist siyasal iktidarın yeni toplumsal sistemin hazır ekonomik biçimleri üzerinde yükselmeyişi tezi ile çelişmez. Yukarıda bu konuyla ilgili olarak andığımız saptamalar, doğrudan doğruya sosyalizmin kapitalizm içinde kendisi için hazır olarak bulamayacağı ekonomik ilişkiler ve mülkiyet biçimleri hakkındadır. Bunun ötesinde, örneğin sosyalizmin toplumsal örgütlenmesinin belli başlı temellerini oluşturan işçi-halk yığın örgütlerinin işlevi ve bunların birer iktidar organı olarak (sovyet) doğuşu, merkezi iktidarın yıkılmasının ve yeni bir "devlet" örgütlenmesinin gerçekleştirilmesinden önce olur. Ama olaya yalnızca siyasal biçimler açısından bakıldığında, devrimin yeni bir sınıf, yeni bir halk, yeni bir ulus doğuran sonuçları yeterince anlaşılamaz.

Bu yüzden, işçi sınıfı kültürünün yalnızca ve ancak sosyalizm altında egemen kültür haline gelebileceğini söylemek, onun kapitalizm koşullarında fakat mutlak olarak politik eylemlilik içinde oluşturulmaya başlanacağı gerçeğini örtmemelidir.

Bir işçinin gündelik hayatının başlıca iki yanı vardır: emek gücünün kullanılması: üretim; ve emek gücünün yeniden üretilmesi: tüketim. Ekono-

mizm açısından, işçi yalnızca işçi olduğu, bir işçi mahallesinde oturduğu ve emek sermaye çelişmesinin bütün gerilimlerini kendi hayatının bir özelliği olarak sürekli yaşadığı için, kendisine özgü bir kültürü yaratmanın yeterli koşullarına sahip olarak görülmelidir! Ekonomist bakış açısından, işçi, üretim sürecindeki hali ne ise, emek gücünün yeniden üretimi sürecinde de o olarak bulunur! Emek sürecindeki rolüne ve yerine uygun olarak kendisini yeniden üretmek fikri, soyut olarak doğrudur: ama bu soyutlama, **işçinin olağan kapitalist koşullarda sermayenin bir parçası** olduğu gerçeğini gözardı etmektedir. Demek ki, kendisinin yeniden üretimi, işçi açısından sermaye koşullarında ve sermayenin bir yanı olarak kendisinin üretilmesinden başka bir şey olamayacaktır. Burjuva dünyasının kırıntılarıyla "beslenerek" de bir işçi, aşağı bir burjuva ruh hali içinde makinaları çalıştırabilir. İşte bu noktada, kültür kavramının tanımlanmasında yeni ve özel bir boyut elde ederiz: kültürü, genel olarak, emek kategorisi bağlamında tanımlamanın yetersizliğine, daha önceki bölümlerde değinilmişti. Şimdi, özellikle işçi sınıfı kültürü söz konusu olduğunda, kültürün, emek gücünün yeniden üretilmesinin bir öğesi olarak tanımlanmasının önemi daha iyi görülebilecektir.

Gerçekten, bir "işçi hayatı"na özgü değerlerin, alışkanlıkların ve geleneklerin oluşma koşul-

ları, sınıf mücadelesinin en sıradan biçimleri içinde bile bulunabilir. Bir grev, yalnızca patrona karşı topluca hareket etmenin kurallarını koymakla kalmaz, işçilerin birbirlerine karşı sorumluluklarını, dayanışma ve birlikte hareket ahlâkının ilkelerini ve biçimlerini de geliştirerek ilerler. 1991 yılının ilk aylarında bir fırtına estiren Zonguldak eylemliliği sırasında, ve özellikle Ankara'ya yürüyüş boyunca, işçiler arasında ve işçilerle yol boyunca geçilen köyler ve kasabalar halkı arasında kurulan ilişkiler, haklı olarak bir "işçi kültürü"nün ögeleri olarak değerlendirildi.(8)

Her işçi eyleminde, eylem sürecindeki işçilerin toplu çıkarları bakımından anlam taşıyan (olumlu ya da olumsuz) her ilişki ve davranış, mücadelenin ortaya çıkardığı ve geliştirdiği örgütlenme biçimleri ve kurallar, apaçık bir biçimde, karşıtlık üzerine kurulmuş bir dünyanın ifadesi olarak doğarlar: bir yanda işçilerin dünyası vardır, diğer yanda "patronun dünyası". **Kültürün gelişmiş ve netleşmiş bir sınıf karakteri kazanabilmesi, ancak daha yüksek mücadeleler içinde, politika alanında ve bu mücadele, daha geniş ve birbirinden farklı alanları daha çok kapsadığı ölçüde mümkündür.** Ancak burada temel sorun, eylemin güncel sınırlar içinde sürüp giden ve bir zaman gelip kapanacak olan süreçleriyle, bir kültür olarak tanımlanmaya değecek değerlerin ve unsurların süreklilik gösterme

zorunluluğu arasındaki çelişmededir. Kültür, kuşaktan kuşağa aktarıldığı, sınıfın oluşturduğu değerleri genel olarak sınıfın her üyesi için geçerli değerler halinde genelleştirebildiği, toplumun diğer kesimlerini kendisi etrafında biçimlenme etkisini gösterebildiği, kendisini kendi olanaklarıyla yeniden üretebilme yeteneğini gösterdiği ölçüde "Kültür"dür. İşte bu, kapitalizmin sınırları içinde kalındığı sürece işçi sınıfı için imkânsızdır. O koşullar altında işçi, üretirken ve tüketirken, bütün sistemiyle kendisini kuşatmış bulunan kapitalist toplumsal ilişkilerin bir ögesi olarak kalmaya, o sistemin bir ögesi olarak düşünüp davranmaya devam edecektir. Böylece henüz özel mülkiyet ilişkilerinin süregittiği bir toplumda, bir işçi sınıfı kültürünün tek imkânı, **barikat** biçiminde kendisini gösterir.

Olağan koşullarda, işçi sınıfının kültürü için kapitalizm, modern sınıf ilişkilerini, endüstriyel üretimin dayattığı işbölümünün ve toplumsal üretimin dolaysız etkilerini ve işçilerin bir toplumsal grup olarak birlikte yaşama ve birlikte davranma imkânlarını bulabildiği kent ve işyeri koşullarını sağlayabilir. Ama bunların hiçbiri tek başlarına ya da toplu halde işçi sınıfı kültürünün doğuşu ve özellikle gerçek anlamda bir kültür olarak yaşayabilmesi için yeterli değildir. İşçi sınıfı kültürü, kapitalizmin sunduğu bu imkânların dolaysız sonucu

olarak değil, aksine bu nesnel ilişkilerin karşısında yer tutmanın politika içinde edinilecek imkânlarıyla doğabilir. Özet bir ifadeyle, **işçi sınıfı kültürü, sınıfın kendisini politika içinde tanımasının ve ayırt etmesinin bir ürünü olarak doğacaktır.**

"Sınıf kültürü" kavramı, homojenlik (ortak hayat tarzı, ortak düşünceler, davranışlar ve değerler), aynı etkilere aynı tepkileri gösterme refleksleri, ve farklarıyla ve etkisiyle belli hedefler için ortak hareket etme yeteneği (erek birliği) gibi beklentiler yaratır. Politika için ve özellikle siyasal bir örgütün yığınlar ile ilişkisi bakımından bu beklentiler, kültür kavramına yüklenen özel bir içeriği açığa vurur. Ancak, politik öznenin bu beklentilerinin, kültür kavramının kendiliğinden ve nesnel olarak varolduğu kanısıyla bir ilişkisi vardır ve **eğer politika, bizzat kendisinin bu beklentilerin cevabını yaratacak güç olduğunun farkında değilse,** beklenti boşa çıkacaktır.

"Barikat" kavramının önemi burada kendisini gösterir. Sınıf olarak hareket etmenin başlıca koşulu, karşı sınıfa karşı mücadele içinde olmaktır. Bu anlamda "barikat" yalnızca bir sokağın kapatılması, yalnızca bir geçitin tutulması anlamındaki salt askeri teknik içeriğinin ötesinde, tarihsel ve sosyal bir olgu olarak görünür. Barikat, iki farklı hayat tarzının, farklı ilişkilerin ve farklı değerle-

rin, karşıtlığın apaçıklığı içinde bağımsızca gelişebilmesinin ortamına işaret eder.(9)

Hemen bu noktada, "işçi sınıfı kültürü"nün, her gün yaşananların bir toplamı, bir güncel olgu olmaktan çok, ereklerle, topluma ve insan soyuna ilişkin gelecek tasarımlarıyla ve bunlara ulaşmanın güçleriyle ve araçlarıyla ilgili bir içerik taşımak zorunda olduğunu hatırlamalıyız. Bir başka deyişle "işçi sınıfı kültürü" kavramı, o an mevcut bir sosyoloji nesnesi olmaktan çok, ama bir ölçüde ve koşullara bağlı olarak bunu da içermek üzere, politik eylemin programı ile belirlenmiş bir etkinliği dile getirmektedir. Öyleyse bu kavram, nesnesini, mevcut toplum içinde olgun haliyle bulabilmeyi, varolan bir şey üzerine konuşmayı ummaz. İşçi sınıfı kültürünün ancak sosyalist toplumda olanaklı olduğunu ileri süren önerme, doğrudan doğruya, kültür ve egemen sınıf kavramları arasındaki ilişkiye dayanır ve bir toplumsal yaşam biçiminin, genelleşmiş, kapsayıcı ve etkin bir duygu, düşünce, davranış bütünlüğünün herhangi bir sınıfla tanımlı olabilmesi için, söz konusu sınıfın, "egemen sınıf olarak örgütlenmiş" olması koşulunu öne sürer. İşçi sınıfı kültürü kavramı, sosyal-ekonomik koşullardan zorunlulukla doğan bir ideolojik kültürel biçimlenme olarak değil de, bir politik programın içeriği olarak ele alındığında ise, kavramın ifade ettiği ilişkilerle sınıfın her düzeydeki bütünsel eylemi ara-

sındaki bağıntı önem kazanacaktır. İşçi sınıfının sosyal varoluşu ile tarihsel bir özne olabilmesinin belirlenimlerinin bir ve aynı olmadığından yola çıkarak diyebiliriz ki, tarihsel özne niteliği ancak politik etkinlik içinde, onun sürekli, bağıntılı ve bütünsel kıldığı, ortaya çıkardığı ve geliştirdiği özellikler üzerinden gerçekleşebilir. Öyleyse, işçi sınıfının maddi hayat koşulları ile sosyo-kültürel etkinliği arasında doğrudan değil, politik eylemle dolaylanma koşuluyla doğabilecek bir bağıntı vardır. Bu saptama, işçi sınıfının her türden örgüt ve mücadele biçiminin bütünlenmesi, genel bir sınıf tavrının somutlanması, bu anlamda da bir işçi sınıfı kültürünün doğuş ve gelişme olanaklarının bulunması için, sınıfın politik örgütünün belirleyici rolünü açığa çıkarır.

Sanat ve edebiyatı, ya da genel olarak kültürü, dünyayı benimsemenin özel tarzda örgütlenmiş bir yolu, dünyayı yorumlamak için olduğu kadar dönüştürmek için de özel bir etkinlik olarak tanımlarsak, onda bir tür iktidar içeriği bulunduğunu da söylememiz gerekir. Bu soyut iktidar kavramı, gerçekliğini, somutluğunu, ancak ve yalnızca toplumsal hayatın diğer bütün bağıntıları içindeki yerinde bulur. Böylece büyük sınıflar kavgası içinde bir anlam ve onun bir yanı olarak varlık kazanır. Egemenlik ve iktidar kavramlarını, politik mücadele ve politik örgüt kavramlarından ayrı düşüneme-

diğimiz ölçüde, kültür ve politika arasında, daha özel olarak sanat ve edebiyat ile politika arasında, dolaysız, öze ilişkin bir bağıntı zorunludur. Böylece görülür ki, her sınıfın kültürü, onun egemenliğinin bir ögesidir ve egemen sınıf olma savaşı içinde üretilmiştir. Sınıfın egemenliği, onun kültürünün çağın egemen kültürü olmasına yol açar. Buradan şu temel sonucu çıkarabiliriz: örgütsüz politikanın olanaksızlığı bağlamında, politik örgütten yoksun sınıf, kültürel üretim gücünden ve olanağından da yoksun sınıftır.

Tarihsel olarak, insanoğlunun politik eylemi ve politik örgütlenmesi, uygar toplumun bir fonksiyonu olarak ortaya çıkmıştır ve toplumsal işbölümünün gelişmiş ve klasik biçimini kazanmış düzeyine karşılık düşmüştür. Bu bakımdan toplumsal işbölümünün diğer düzeylerine ve alanlarına göre, daha karmaşık ve zengin bir içeriğe sahiptir. Bu haliyle politik etkinlik, toplumsal hareketliliğin bütün öğelerini, bütün toplumsal varlık biçimlerini belli bir sınıfın tarihsel ve güncel çıkarlarını birleştirme, düzenleme ve yönetme işlevini yerine getirir. Yani bir bütünleştirmenin sonucu olduğu kadar, bütünleyici bir eylemin de başında durur. Şöyle de özetleyebiliriz: **İşçi sınıfı bakımından politik eylem ya da aynı anlama gelmek üzere, "egemen sınıf olarak örgütlenme" mücadelesi, belli bir sınıf eliyle, belli bir biçimde bütünsel kılınmış**

hayatı parçalayıp dağıtarak, kendi eliyle yeni ve daha ileri bir bütünlüğe kavuşturma kavgasıdır. Toplum, bütün kurumları ve unsurlarıyla bir yeniden kuruluş ihtiyacı ile sarsılmaya başladığında, eski toplumun bağrında, kendini ortaya koyan yeni ve ileri unsurlar çoğu kez, birbirinden kopuk ve kopukluğu yüzünden de eski -geçmekte olan- toplumun sistemi tarafından belirlenmiş, orada içerilmiş ve onun birer öğesi olarak hareket etmekteyken, artık bir başka tarz örgütlenme ve daha yüksek bir bütünlüğün öğesi olarak birleşme ihtiyacını dayatırlar. Devrimci politik eylem, bu ihtiyaca verilmiş bir cevaptır.

Sanat ve edebiyat, yeni ve ileri olmakla birlikte, eski toplumun bir öğesi, eski toplumun egemen güçlerinin sistem içinde tuttukları bir parçası durumunda olabilir. Gerçekte bir karşıt sistemin oluşumuna katılmadıkça, ve bunun en somut, en dolaysız ifadesi olan devrimci politik eylemin kapsamı içinde yer almadıkça, sanatçının, edebiyatçının öznel niyetlerinden, özgürlük duyguşundan bağımsız olarak, egemen sistemin bir parçası, egemen sınıfların politik eyleminin kendini bilmeyen bir parçası olarak kalacaktır. Önümüzdeki paragraflarda ele alacağımız "parti edebiyatı" kavramı, bu oluşumun iki bakımdan açıklanmasını içerir: Birincisi, sanat ve edebiyatın gerçekte ne biçim altında ortaya çıkarsa çıksın, eninde sonunda politik bir

kimliğe, politik bir etkiye sahip olacağını anlatır. İkincisi, sanat ve edebiyatın, ancak bu kimliğinin açıkça bilincine varıldığında bir dönüştürme ve kendinin kılma eylemi değeri kazanabileceğine bir vurgudur. Bir başka deyişle, "parti edebiyatı" kavramı, dünayı kendinin kılmanın başlıca yolu olan politik eylemin, dünyayı benimseme ve egemenlik altına alarak değiştirmenin başka yollarını da içerdiğini ve içermesi gerektiğini anlatır. Bu bütünsel bakış açısı, işçi sınıfının "kendisi için sınıf" olma konumuna, dünyayı kendisi için bir dünya kılma savaşı içinde ulaşacağı düşüncesinden kaynaklanır.

Her sınıfın kültürünün onun eylemliliğinin bir sonucu ve öğesi olması ve egemen sınıf olarak örgütlenme mücadelesi içinde üretilmesi bağlamında, denilebilir ki, politik örgütten yoksun sınıf, kültürel üretim olanaklarından da yoksun sınıftır. Bir başka deyişle, kendiliğinden eylemlilik ve "kendiliğinden sınıf" niteliğinin belirleyici olduğu koşullarda, ortaya çıkmış kültür ögeleri, sanat-edebiyat ürünleri, rastlantısal ve geçici olmaktan kurtulamayacaktır.

İşçi sınıfı bakımından politik eylem, belli bir sınıfın eliyle belli bir biçimde bütünsel kılınmış hayatı parçalayıp dağıtarak, kendi elleriyle yeni ve daha yüksek bir bütünlüğün kurulması demektir. Orada, **kültürün öğeleri de, sanat-edebiyat ürünleri**

de, şu ya da bu mücadele alanında kendine özgü biçimlerde ortaya çıkmış düşünce, davranış biçimleri de, ancak ve yalnızca, bütünsellik kavramının eylemli ifadesi olan politik etkinlik içinde, sınıf kültürü düzeyine yükselebilecektir.

Böylece, sosyalist gerçekçiliğin, yalnızca sosyalist devrimi başarmış işçi sınıfı için değil, sosyalizm için mücadeleye girişmiş sınıf için de aynı derecede tarihsel imkânlara sahip olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Sosyalist gerçekçiliğin, tıpkı işçi sınıfı hareketinin politik ölçüler altında bir gelecek tasarımına bağlı olarak örgütlenmesinde olduğu gibi, kendi alanında, bu örgütlenme ve kavganın edebi-sanatsal yeniden üretiminin aracı olabilmenin gücünü, ilk olmanın sonucu olan bütün eksikliklerine rağmen taşıyabildiğini iddia ederken, biz yalnızca bu nesnel ilişkiye dayanıyoruz.

3) DEVRİMCİ ROMANTİZM VE OLUMLU KAHRAMAN

Gündelik yaşamın sorunlarını bütün zamanların sorunları olarak algılayan kaba materyalizm, idealizmin geleceğe yönelik umutlar besleyen ya da geçmişi yüceltip olumlayarak benimseyen tutumunu, bir bocalama ve bugünden kopuşun hülyalı hali olarak mahkum etme eğilimindedir. Bir bakıma bu yaklaşımda, idealizmin kendisini eşyadan

kurtarışına, bilincin gücüne ve aklın yaratıcı etkinliğine güven duygusuna da yöneltilmiş bir küçümseme vardır.

Romantizmi idealizmin estetik sonuçlarından biri olarak ele alırsak, onun tarihinde bu özellikleri, bugünün dünyasının iki ayrı ve karşıt biçimde kavramlaştırılmasına yol açan bir hoşnutsuzluk ve tedirginlik kaynağı olarak hareket ederken görürüz.

Sonsuzluk özleminin karşılığı olarak değer verilen hıristiyanlık, akla ve mantığa karşı öne çıkarılan duygusallık, lirizmde biçim kazanan öznellik, yokoluş karşısındaki hüzün, doğa severlik ve kurallar karşısında özgürlük gibi "uçucu" kavramlarla örülmüş bulunan romantizmin genel yapısı, bir bakıma, her sosyal değişim karşısında kolayca yeni bir içerik kazanabilecek niteliktedir.

Bunun sonucu olarak, romantizm, her durumda ve bütün zamanlarda aynı kalan bir toplumsal tavra sahip değildir ve idealizmin bütün sonuçlarının değişen tarihsel koşullar altında aynı etkileri ve aynı örgütlenme tarzını (sabit kalan bir biçim ve içerik ilişkisini) sürdürdüğü söylenemez.

Gerçekten romantizm, "fantastik durumların", olağanüstü olay ve kişilerin, bu anlamda da idealler dünyasının konu edilmesi olarak ortaya çıktığı haliyle, XVIII. yüzyıl mutlakiyetçiliğine karşı bir burjuva muhalefet içeriği taşıyordu. Son-

raki yüzyılda ise, Marks'ın eleştirisine konu olduğu biçimiyle, Napolyon sonrası Avrupa tutuculuğunun ifadesi, siyasal planda ise, "Kutsal İttifak" güçlerinin teorik arka-planı haline geldi. Liberal romantizm, "baskı ve sömürünün en barbarca biçimini gizlemeye" hizmet ediyordu. Alman kapitalizminin "Prusya tarzı" gelişme yolu politikalarına eşlik eden resmi bir ideoloji niteliği taşıyordu romantizm. Kazandığı siyasal işlevle feodal toprak sahiplerinin, ortaçağ tipi kentli özgürlüklerinin devrim sonrası özgürlük fikirlerine oranla burjuva mülkiyet ilişkilerine daha yakın olduğunu göstererek, burjuvazinin, ve aydınlanma düşüncesi ekseninde kendisine bir yol açmaya çalışan daha alt toplumsal sınıfların, bütün bunların hepsinin değişik ölçülerde ve değişik erekler dolayısıyla ilgisini çekti. (10)

Felsefi romantizm, özellikle Kant'ın büyük etkisinin çığır açıcı sonuçlarını açıklamak, geleneği ve tarihi, felsefi bakımdan doğrulamak ve "gerçeğin birliğini" ortaya koymak çabası olarak ortaya çıktı. Buradan hareketle, genel çizgisi bakımından edebi romantizmin, geçmişe duyulan özlemle karakterize olmasının temelleri anlaşılabilir; ne var ki, edebi biçim altında romantizm, geçmişe özlemini, varolan tarihsel durumun ütopik eleştirisi ve gündelik burjuva hayata karşı çıkış biçiminde de gösterebileceği tarihsel koşullar bulduğunda bunun ge-

reğini yerine getirmekten kaçınmadı.

Bununla birlikte, gelenek ve tarih düşkünlüğü, önce mitolojiden basmakalıp imgeler taşımak ve anbean yaşanan günlük gerçekleri umursamamak sonucunu doğurdu. Romantizmin giderek bir "sosyal içerik" kazanmasında ise Fransız Devrimi ve sonraki Avrupa devrimci süreci belirleyici oldu. Fransız devriminin öne çıkardığı ve engellerini temizlediği halk inisiyatifi ve yaratıcı gücünün, romantizmin "tarih", "vatan", "hıristiyanlık" temalarını hayalgücüyle süsleyip öne sürmesi için sosyal bir zemin hazırladığı, aynı zamanda bu sosyal karmaşa ortamında burjuvazinin gericileşmesi ile yitirilmeye başlanmış umutların canlı tutulması için de romantizme sosyal işlevsellik kazandırdığı söylenebilir. Bu aynı zamanda, romantizm bakımından, özlemlerin ve umudun gündelik yaşamın dışında aranması geleneğinin yeni bir biçim ve içerikle sunulabilmesi imkânlarını da birlikte getiriyordu. Örneğin, egzotik kültüre biçilen yüksek değer, ütopist geleneğin çarpılmış bir biçimi olarak değerlendirilebilir.

1848 devrimci dalgasıyla başlayan toplumsal değişim, romantizmin özellikleri içinde sosyal temaların öne çıkmasına, bir anlamda onun nitelikçe değişme yoluna girmesine zemin hazırladı: Halkçılık, soyut bir umut ve bunların sonuçlarının gündelik yaşamın dışında aranması biçiminde ken-

disini gösteren ahlâki ve felsefi idealizm...

Yalnızca burjuva-feodal toplumsal ilişkiler ve yoksulluk düzenine eleştirisiyle yeni sınıfa ve onun toplumsal muhalefetteki yandaşlarına sunduğu imkânlar dolayısıyla "ilerici" olarak değerlendirilen bu tür romantizmde idealizm, aşağı sınıfların, çirkinliğin, yoksulluğun erdemlerinin yüceltilmesinde, suçun ve toplum dışılığın "görülmemiş" insani imkânlarının açığa çıkarılmasında rol oynar. Her iki halde de "bugün"e yöneltilmiş bir bakış açısı, bugünü aşmaya çalışan ve bugünden kopan bir hayal gücü söz konusudur. Her iki halde de, bugünden kopuş, bugünün bazı öğelerinin geçmişte bir yerlere, mitolojiye, dine, ahlâkın "saf hallerine" bağlanma çabası olarak görünür.

V.Hugo, "sol" burjuva romantizmin örneği olarak alınabilirse eğer, onda görülen şey, lumpen proleteryada ve işçi-işsiz "aşağı sınıf" katmanlarında ideal insan değerlerini bulmaya çalışmaktan ibarettir. Onlar bunu nereden edinmiştir? Onlarda görülen bu üstünlük, neden bütün insanlar için ortak üstünlük değerleri olabilmektedir? Bunların cevabını Hugo'da bulmak imkânı yoktur. Değerler, mutlaktır ve bu dünyanın ötesinde, yani tarihle ilişkisiz, yani sınıfların karşılıklı konumlanışlarından bağımsız, genel bir değerler çatışmasının ve yeni değerlerin yaratıldığı sınıflar mücadelesi sürecinin dışında bir yerlerde durmaktadırlar. İnsanl-

ığın idealleri olarak sunulan ve onları genelleştiren sınıf mücadelesi sürecinden bağımsız olarak varolduğu sanılan bu değerler, gerçek anlamda ideal değerlerdir ve romantizmin kahramanlarında, burjuva- hıristiyan dünyasının ideal değerlerinin cisimlenmesi olarak görünürler. Ama yakıştırıldıkları kişilerde, kendilerine ait bir şey olarak değil, bir burjuva yazarın iç dünyası ve ahlâki yargıları tarafından uygun görülerek verilmiş değerler olarak kalırlar. Gerçekliğini ancak karşılıklı çatışma ortamında bulan, burada yaratılan ve soyut ilkeler olmaktan çıkarak burada kendi insanlarıyla buluşan ve burjuva dünyasıyla şimdi artık bir bütün olarak çatışmakta olan bu değerleri, yalnızca kötü yöneticilerle, iyiliği kendinden menkul haksızlığa uğramış aşağı sınıf insanları arasındaki gündelik hırlaşmadan türetmek, romantizmde biçimini bulan idealizmin sonuçlarından başka bir şey değildir. Bu burjuva insanseverlik açısından, haksızlığa uğramış olmak, iyi olmak için yeterlidir. Ya yalnızca iyiler haksızlığa uğramaktadır, ya da haksızlığın acısına mahkum edilenler kendi içlerindeki iyiliği keşfederek kötülüğü açığa vurmakta ve karşılarına almaktadırlar. (11) Kuşkusuz, lumpen ya da işçi-yoksul kategorilerde bu değerlerin oluşmasının nedenleri kadar, bu değerleri onlarda aramanın nedenleri de önemlidir. Bu değerler, neden romantizmin ilk dönemlerinde olduğu gibi, mitolojinin

çağdaş temsilcileri olduklarına öteden beri inanılagelmiş soylu, bilemedin burjuva kategoriler içinde aranmıyordu da, "insanlığın kendisini yitirdiği" bu toplumsal sınıflarda aranıyordu?

"Mülk sahibi sınıflardan insanlık adına genel olarak umut kesmiş olmak," belki romantizmin bu dönem özelliklerinin bir genelleştirilmesi olarak ileri sürülebilir.

Bu romantizmin değer verebileceği bir burjuva, kendisini ayırt eden çok özel erdemlerle ve davranış biçimleriyle diğer burjuvalardan; bir soylu, örneğin, kendisini kiliseye, kilise yoluyla tanrıya ve yoksullara yaklaştıran özellikleriyle diğer soylulardan ayrıldıklarına güven vermeliydiler! İyilik, erdem ve ahlâk, onlarda mülk sahibi olmalarının bir uzantısı olarak görünse de, eninde sonunda, mülk sahibi olmakla çelişen değerler olarak karşılarına dikilir. Yoksulluk karşısında zenginlik, utanç verici ve bedeli ödenmesi gereken bir suç olarak durur. Bu bedel, mülksüzlüğün görüntülerine yönelmiş yardımseverlik, iyilik, fedakarlık vs. gibi tikel ve kişisel bir eylem olarak biçim kazanabilir ve yalnızca burjuvayı ya da soyluyu rahatlatmakla kalmaz, özel mülkiyeti de, kirinden pasından arındırıp olumlayan bir kurtarıcı rolü oynar. Böylece, yüksek değerlerin kaybolduğu yer, aynı zamanda yeniden bulunacağı yer olarak görülür: mülkiyet. Ne var ki, bu özdeşleşmenin gerçek-

leşmesi için, mülkiyet, kendi içindeki kan ve ter öğesini yoksulluğun acıları içinden geçerek tanımalı ve neyin pahası olduğunu öğrenmelidir! Kendi varlık sebebi karşısında gözyaşı dökmeli, onun acılarına batıp çıkmalıdır. Sonunda, mülk sahipliği, vicdanının bütün yükünü, bütün kötülüğü görevine körü körüne bağlılıktan ibaret gösterilen polis memuru Javert kılığında kendisini kelepçeleyerek attığı Seinne nehrinin batak dibine gömerek kurtulabilir.

Hugo, "Sefiller"in amacını şöyle açıklamıştı: "İnsanın proletarya tarafından alçaltılmasını, kadının açlık yüzünden düşmesini, çocuğun karanlık, yani cehalet yüzünden gelişmemesini ortaya koymak." Bu amacın biçim kazanması için, en başta kendisi acı çekme pahasına, geçtiği her yere mutluluk ve esenlik getiren mazlum kaçak mahkum Jean Val- Jean ve onu karşıt bir gölge gibi izleyen polis memuru Javert, ayaklanma sırasında barikatlarda şarkı söyleyerek ölen yoksul Paris'li çocuk Gavorche, okuyucuyu kötülükleriyle nefretlere garkeden korkunç Thenardier ailesi, başından geçen her olay ayrı hıçkırık nöbetlerine neden olan zavallı anne Fantine, ve iyiliğin ve kötülüğün doruklarında ya apak ya kapkara duran niceleri seferber olur.

Çizdiği karikatürler, Balzac'ın "İnsanlık Komedyası" ile eşdeğerde görülen Fransız devrimci ressamı Daumier'nin "Tiyatroda" adını taşıyan ve özel olarak romantizmi konu edinen bir deseni var...

Lamartin'in, "bir damla gözyaşında yeryüzünün bütün kitaplıklarında olduğundan daha çok deha vardır" sayıklamasına yöneltilmiş gibi duran bu ustura gibi keskin karikatür, Romantizm karşısındaki ironik ve eleştirel bakışı örneklemek bakımından tipiktir. Romantizmin özellikle bayağı bir hal aldığı burjuva, küçük burjuva içerik karşısında Daumier, sahneyi, tiyatronunun hemen anlaşılabilir konusuyla birlikte çizmiştir: Acılarla dolu "ve fakat" kaçınılamaz "aşk üçgeni"... Canhıraş parlaklıkta beyazlar içinde bir kadın, biri belli ki umutsuz aşkın gerilimiyle gebermiş yerde yatan ve diğeri ayakta duran karalar giyinmiş iki herif... Ayaktakinin, bir eli yerde yatanı gösterirken, diğeri umutsuz ve yalvaran, açıklayan bir eda ile kadına uzanıyor. Perde facia ile kapanmak üzere... Seyirciler, Daumier'nin küçük burjuvaları, heyecan ve yeis içinde ellerini kavuşturmuşlar; ıstırabın son kertesini yaşayan kadıncağız için kahroluyorlar. Mutlaka, "kötü herif"e de, en az beyazlar içindeki kadının kötü kaderine olduğu kadar lanet ediyorlar. Romantizm kelimesini duyan bütün küçük burjuvaların, ister onu aşmak için çaba gösteriyor olduğu söylensin, isterse onun "devrimci" versiyonu bakımından sıkıntılar ve endişeler taşıyor olsun, duyguları bu küçük gravürde anlatılandan farklı değildir.

- Devrimci Romantizmin Gerekliliği ve Tarihsel İmkanları:

"Bugünkü koşullardan hoşnut olmayışın ve bu gerçekliği değiştirmek isteğinin" romantizmle, ya da kendisini romantizm içinde ifade etme eğilimiyle ne ilgisi bulunabilir?

Romantizmin genel içeriğinde, umut, halkçılık ve günlük hayatın ötesinde bir hayata özlem duyulması olarak ayırdedebileceğimiz karakteristikler, belli başlı iki tarihsel dönemde, kendilerini tarihsel eylem içinde bulan insanların, siyasal kurumların ve edebiyatın-sanatın eğilimi olarak göründü: İlki, XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki Avrupa devrimci sürecinde, ikincisi, Büyük Ekim Sosyalist Devrimiyle birlikte açılan yeni çağın hemen başlangıçlarında, XX. yüzyılın ilk çeyreği içinde. Bu dönemde Lunaçarski, romantizme duyulan eğilimi, giderek romantizmin zamanın bir doğrultusu olarak ortaya çıkışını, "insanın zaman zaman dinlenmek ve gücünü yeniden toparlamak için duyduğu bir başka ülkeye kaçış ihtiyacı"yla (12) açıklamıştır. Bu "aydınca" açıklama tarzının, sosyalist inşanın sorunlarıyla, yeni bir dünya yaratma kavgasının manevi yapısıyla ilgisini kurmak hayli zordur.

Sosyalizmin temelinde, dünyanın emekle değiştirilerek, insan dünyası haline getirildiği

düşüncesi vardır ve insanın kendi tarihsel eyleminin ürünü olduğu düşüncesi ile geleceğin kurucusu olarak insan anlayışı, burada birbirine bağlanmıştır. Sistemin kurucu öğesi emek'tir. Dolayısıyla, en azından bu bakımdan kaçış kelimesi yersizdir ve sosyalist gelecek duygusuyla ilgisizdir.

Marksizmde bulunabilecek ütopik bir yanın, ütopik öğenin kaynağında, yalnızca az çok sistemli düşünceleri bakımından "ütopist" olarak adlandırılan ve bu görüşlerini kapsamlı edebi, felsefi eserler biçiminde sunmuş olan belli başlı klasiklerin düşünsel etkisi değil, elbette bundan daha çok, bir zamanlar kırları tutuşturmuş bulunan isyancı köylü hareketlerinin ve sonra da "ellerinde kızıl bayrak, dudaklarında malların ortaklığı isteği" ile meydanları dolduran işçi kitlelerinin henüz "kendileri için" bir biçim bulmamamış başkaldırılarının mantıksal sonuçları ve onların kendilerine layık gördükleri geleceğe ilişkin duyguları vardır. Ki onlar, yalnızca bütün ütopyaların yaratıcısı ve sahibi değillerdi, aynı zamanda mümkün bütün ütopyaların gerçekleştiricisi olma gücünü de ellerinde tutan gerçek maddi kuvvetlerdi. "Ütopya", kendisini yaratan maddi kuvvetlerden koptuğu ya da zaten onlarla birleşmesinin gerçek imkânlarını bulamadığı zaman "u-topia" dır.

Sovyet Devrimi, bu bakımdan iki fırsat sundu:

Birincisi, geçmişin bütün ütopik düşlerinin, özellikle "bolluk ve özgürlük" (13) kavramlarında dile getirilebilecek olan ve, halk düşüncesinin değişik biçimlerinde (folklorda, dinde) kendini ortaya koymuş bulunan "yeni hayat", "yeni dünya" özlemlerinin "gerçekleşebilir" olduğuna dair umutlara somut bir program içeriği kazandırdı.

İkincisi, bizzat bu umutların sahipleri tarafından, sahiden ve bütün varlıklarıyla özleyen insanlar tarafından "kendi kollarının gücüyle" yaratılabilmesinin mümkün olduğunu gösterdi.

İşte bu tarihsel ortamda, Avrupa devrimci çağı romantizminin halkçılık, umut ve idealizm gibi bazı özellikleri, yeni bir sanat ve siyaset tarzının ortaya çıkması sürecinde yadırganmayan birer içerik öğesi olarak, bir başka öz etrafında, bir başka sınıfın eylemi ekseninde yeniden örgütlenme, biçim kazanma imkânını buldu.

Eski ütopyaları idealist kılan şey, "bu dünya için mümkün" olanı, bu dünyanın gerçek ilişkilerinin ötesinde ve dışında aramalarıydı. Onlara göre, önemli olan aklın egemenliği ise eğer, bu herkeste bulunabilir, bir burjuvada adalet ve ahlâk duygusu şeklinde kendini gösterebilir ve dolayısıyla, sınıf çatışmasının, sınıfların birbiri üzerindeki egemenlik kavgasının dışında da gerçekleşebilir bir şey olmalıydı. Bu basit, basit olduğu kadar dinsel, mistik ve düşsel olan ideal, İncil'den, Havarilerin yoksul-

luk ve fedakarlık üzerine kurulmuş ahlâk öğütlerinden çıkmış olmasının rahatlığı içindeydi - yaygınlığının ve bir halk rüyası olarak yaşamasının sırrını bin yılların bu mirasında görmenin rahatlığı- ve kendi gerçekliğini ,kendisiyle birlikte varolan nesnel koşulların dışında bir yerlerde, aklın saf hareketinin uzak ülkesinde aradığı için, bir gölgeler ülkesinin alacakaranlığında dolaşıyordu. Bundan dolayı, felsefi anlamda da idealistti.

"Devrimci romantizm"in, aynı soydan bir idealizm olarak tanımlanamaz oluşunun nedeni, bu ayırıcı özelliğidir.

"Devrimci romantizm"in aynı soydan bir idealizme karşılık düştüğünün kabul edilebilir olması için, önce onun da hedeflerinin, motiflerinin ve kurucu öğelerinin, bu dünyanın ilişkileri dışından derlenmiş olduğu gösterilebilmeliydi. Ancak sınıf mücadelesinin bir kuruntu olduğunu, bunun sonucunun sınıfların ortadan kaldırılması yönünde bir eğilimi taşımadığını, bunu gerçekleştirebilecek insan kitlelerinin bulunmadığını gösterebilen bir teori, devrimci romantizmin karşısında, yeterince materyalist bir pozisyonda bulunabilirdi! Aksine, eğer sınıflar mücadelesinin kendi gerçekleri olduğunu bilen burjuvalar ve proleterler bulunuyorsa, bunların herbirinin, kendi erekleri doğrultusunda dövüşerek tarihi yaptıkları, varoluşlarının kendilerine karşıt olan koşullarını yıkarak ve egemen bir sınıf ola-

rak örgütlenmenin imkânlarını yaratarak kendilerine ait bir dünya kurma işini fiilen yaptıkları doğruysa, burjuvalar kadar proleterlerin de kendilerine ait bir geleceği tasarlamak, bunun imkânları, nesnel güçleri ve bunun insanları hakkında düşler kurmak hakkı olmalıydı.

"Devrimci Romantizm", bu teorik temele dayanarak idealizmden tam bir kopuş halinde, geleneksel romantizmin doğuş koşullarına yönelmiş bir eleştiri olarak kendi ayakları üzerinde, proleterlerin gücüyle ayağa kalkar. Mitolojinin efsunundan, genç kız hayallerinin göz süzmelerinden kurtulmuş olarak, kendi çıplaklığı ve "insanlık dışılığı"nın bilinci olarak, "kendini yitirdiği" bütün koşulları ortadan kaldırma ve kendisini bir insan olarak yeniden kurma kavgasının istek ve iradesiyle...

Burjuvazi, devrimci çağında geçmişin gölgelerini şaşaayla donatarak kendi görünüşü gibi sunmuştu; proletarya ise kendi varoluşunu tamamen ters yönden, gelecekten türeterek tanımlayacaktır. Romantizmde biçim kazanan burjuva "rüya", ancak bugünün kötülükleriyle "tabir edilebilir"; proleterin hülyası ise, kendi "paçavralar içindeki" haline, özlenen gelecekten bakış üzerine kurulmuştur. Geçmişe özlem duyan burjuva kuruntusu, kısmen kendisinin çok gerilerde kalmış devrimci ve atılımcı gerçekliğinin, bütün insanlığın ortak niteliği olarak

sunma başarısını gösterdiği kendine özgü dönüştürücü eyleminin "mezar taşlarıyla övünmek"ten, kısmen de bugünün azabına "vicdanlı" bir iç çekişten ibaret iken, işçi romantizmi, gelecekten indirilmiş bir atılım ve ilerleme iradesinin düne ve bugüne yönelmiş bir öfkeyle beslenmesidir. (14)

- "Olumlu Kahraman"

Kahramanlık kavramının, bazan alaya alındığı bazan da içinin iyice boşaltılarak, olur olmaz her kişisel ileri fırlamayı nitelemek için kullanıldığı bir zamanda yaşıyoruz. Burjuva kültür, kahramanlık kavramının içeriğinde kendi gelişmesinin izlerini çiziyor.

Üretimin toplumsallaşmasının bu düzeyinde, artık "erdemlerle donanmış birey kahraman" mitosu sona ermiştir. Caudwell'in de işaret ettiği gibi, gerçi burjuvazi bireyciliği savunur; ve bir kültür olağanüstü niteliklerle donanmış bireysel kahramanlar yaratacaksa, bu burjuvazinin- kapitalizmin kültüründen başkası olamaz. Zamandan ve kapitalizmin gelişmesinin koşullarından bağımsız olarak, yani o çok eksik soyutlama düzeyinde, (yani burjuvazinin kendisini algıladığı ve propagandasını yaptığı algılama düzeyinde) bu önerme doğrudur! Ancak verili tarihsel koşullarda, Caudwell'in dikkat çekmek istediği çelişkiye ulaşırız.

Burjuvazi, şimdi bütün ilişkilerinde olduğu gibi, kültüründe de ölümü ve çürümeyi temsil etmektedir. Artık burjuvazi bir zamanlar en devrimci rolü oynamış olan sınıf değildir. Kendi ilerlemesinin sonuna ve gelişmesine yol açtığı güçlerin tükenişine ulaşmış, onların önünde engel haline gelmiştir. Bu özellik, burjuvazinin dünyaya, topluma, insanlara, ilişkilere ve değerlere bakışını tümüyle yeniden kurar. Burjuvazinin, bir zamanlar kahramanlarını derlediği toplumsal katmanlar ve kahramanlık payesini yakıştırdığı insanların kimlikleri ve toplumsal konumları değişir.

Ernest Mandel, **"Hoş Cinayet -Polisiye Romanan Toplumsal Tarihi"** adlı eserinde, romantik ortaçağ haydutunun yerine, önce özel mülkiyete yönelmeyen türden romantik suçlunun, ardından mülkiyetin savunulmasını resmi görev edinmiş polis-casus vs. gibi "kahraman"ların geçişini, burjuvazinin evrimine bağlı olarak anlatır. (15) Gorki, bu edebiyatın, burjuvazinin "pratik morallerini yansıttığını" düşünüyordu. (16)

Gerçekte burjuvazi kahramanlığı öldürmedi; bilimde, askerlikte, sanatta, politikada... yani bir zamanlar, kahramanın kendisini gerçekleştirdiği bütün eylem alanlarında, burjuva mitos, "kahramanlık ideasının" alışılmış, yerleşik kılınmış işlevine uygun, yığınların gönlünü çelmeye yetenekli, onların özlemlerinin, hayallerinin ya da ihtiras-

larının kendisinde cisimlendiği bireyler üretmeye devam ediyor. Ama bir yandan kahramanlık kavramının içeriğini, diğer yandan kahramanın geleneksel kendini gerçekleştirme alanlarının niteliğini değiştiriyor, olur olmaz yeni alanlar açarak sayısını arttırıyor.

Örneğin "Casus"un kahraman oluşu, emperyalizm çağının bir ürünüdür. Politikanın ve diplomasinin feodal çağında da burjuvazinin yeni bir ahlak, yeni bir insan teması ile ortaya çıktığı devrimci dönemlerde de casus, bir muhbirden, işbirlikçiden, kirli iş yapan ayakçıdan, bir iblisten farklı bir şey değildi. Emperyalizm casusu kahraman yaptı; çünkü sermayenin uluslararasılaşması, "bütün insanlık" için ortak "yeni değerlerin" yaratılmasını, ama bu "değer"lerin en başta emperyalist devletlerin özel çıkarının genel çıkarı temsil ettiği - her bireyin öz çıkarının toplamı ve esası olduğu- fikrinin geliştirilmesini gerektiriyordu. Kuşkusuz bunu kolaylaştıran bazı etkenler vardı ve bunlar, genel olarak, devlet örgütlenmesinin incelmiş biçimler almasına paralel olarak, incelmiş bir aydın tabakasının gittikçe daha etkin bir biçimde, devlet istihbarat örgütlerinde görev almasıyla ideolojik ve teorik içeriğini zenginleştiren yeni türden bir "emperyalist atılganlık" ahlakına ve bunun bayrağında yer alan "mülkiyet ve hürriyet" temalarının "evrenselliği"ne dayanıyordu. Emperya-

lizm çağında casus, "vatan ve millet" gibi emperyalist etkinliğin kendi sınırları içinde tedavülden kaldırdığı eski kavramlardan çok, uluslararasılaşmanın geçerli ve evrensel kıldığı bu yeni sloganа dayandırıyordu. "Mülkiyet ve hürriyet"in evrensel insan değerleri olarak öne sürülebilmesinin koşulları, emperyalizm çağıyla doğmadı. Ama emperyalizm, burjuva siyasal devrimciliğinin bu gençlik ürünlerini, iki ayrı sınıfın dünyası halinde apaçık bir bölünmenin yaşandığı "emperyalizm ve proleter devrimleri çağı"nın çatışmalı ortamında bir karşıdevrim çığlığının içeriği yaptı. "Mülkiyet ve hürriyet"in düşmanları zaman zaman değişse de, roman kahramanı casusun temel ve evrensel görevi aynı kalır: emperyalist politikanın "başka araçlarla" sürdürülmesi sırasında, evrensel burjuva değerlerin yeniden ve genişletilmiş yeniden üretilmesi... Bunun için, hayali ve abartılmış bir teknolojik ve entellektüel üstünlük, beyaz ırkın, emperyalist kültürün, kapitalist üretimin üstünlüğünün kanıtlanmasının araçları olarak boy gösterir. Casusun hizmetindeki elektronik ve mekanik donanım, eylemin ardındaki büyük gücün yenilmezliğinin kanıtları olarak bilincin derinliklerine pompalanır.

Emperyalizmin kültürünün kahramanları kuşkusuz casuslardan ibaret değildir. Bir dünya sistemi olarak emperyalizm, en yaygın ve etkili biçi-

mini orada bulmuş olsa da, devlet hayatının mistifikasyonundan ibaret bir "kültür"le yetinemez. **Casus, bütün diğer burjuva kahraman tiplerinin son ve tamamlanmış hali olsa da, ancak kendisinden daha altta bulunan diğer kategorilerin aracılığıyla gerçek yaşamın renklerine bürünebilir:** yaşayan ve aramızda dolaşan, bize benzeyen, ya da eğer istiyorsak bizim kendisine benzeyebileceğimiz gerçek bir canlı halini alabilir. Yığınların, yalnızca kendilerini, "hürriyet ve mülkiyet"in gizli ve devasa güçlerine karşı koruyacak kahramanlara değil, yerine göre, bencilliklerine, "köşe dönücü" ihtiraslarına, ezilirken ezen olma çarpık umuduna, sınıf atlama hayallerine simge yapabilecekleri fetişlere, putlara, tanrılara da ihtiyacı vardır. Kapitalizm, tıpkı "sahici değerli taş" görünümü veren sentetik plastik takılar üretir gibi, "her boydan ve ihtiyaca göre", yeni ama eski kahramanlık idealarının tümünü birden mezarından hoplatacak kadar bayağı kahramanlar yaratmaktan geri kalmıyor. Fedakarlık, adanmışlık, cesaret, alçakgönüllülük, iyilikseverlik, cömertlik, çalışkanlık, bilgelik, dayanıklılık, güçlülük gibi, "kahraman" kavramının bileşenleri olagelmiş tüm kavramların içeriği yeniden doldurulurken, bir yandan da bütün bunların değişen biçimlerine ayrı ayrı cevap verebilecek nesne kimlikler, kişilikler üretiliyor. Çağdan çağa, ülkeden ülkeye, dinden dine değişebilen özlem,

umut, hayalgücü, ihtiras kavramlarına tıpkı bütün dünyanın tek bir ekonomik ilişkiler zinciri halinde birleştirmesinde olduğu gibi, ortak bir içerik ve anlam kazandırılıyor. Amerikan hayat tarzı, sınıf atlama hırs ve umudu, standart hayal paketleri halinde piyasaya sürülüyor. Casusların yanı sıra, ağır siklet boks şampiyonları, şarkıcılar, dansözler- dansörler, araba yarışçıları, ülke, dünya ve hatta kainat güzelleri, paralı askerler, polisler , "gözünü budaktan sakınmayan" bazan yarı- casus, bazan yarı-polis, serüvenci gazeteciler; azgelişmiş ülke pazarları için "milli tipte" kahramanlar: arabesk kralları ve kraliçeleri, fotoroman artistleri, futbolcular veya matadorlar, "manevi tatmine önem veren idealist gençler" için, devlet ve vatan kavramlarıyla özdeşleşen öğretmenler, hemşireler... Her sınıftan, her kültür düzeyinden, her ırktan insanlar için, psikanalizle piyasa araştırmacılığının, basın yayın kuruluşlarıyla "sanat" akımlarının elele verip oluşturduğu bir mitos sanayinin basmakalıp ürünleri... Burjuvazinin kahraman yaratamadığını söyleyen Caudwelle'in "yanıldığını" gösteren kanıtlar bunlar.(17)

Kahramanın, toplumsal bir işlevi vardır ve bu, bütün zamanlar boyunca, insanların ileriye dönük çabalarının bir tamamlayıcısı, hedefin gerçekleşebilir olduğuna inanmanın desteği olarak kendisini göstermiştir. İşbölümünün katı sonuçları

devam ettiği sürece, kendi üzerine düşenin ancak farklı ve daha nitelikli bir başkası tarafından yerine getirebileceğine ilişkin yabancılaşma sürdükçe, kahraman kavramının geleneksel işlevi sürecektir.

Sosyalist gerçekçiliğin "olumlu kahraman" kavramı, her şeyden önce, bu yabancılaşmanın kırılmasına yardım edecek bir içerik taşımaktadır. Kahraman'ın, sıra dışı, düşsel bir dünyanın olağanüstü ögesi olmaktan çıkarılarak, her gün yanıbaşımızda duran, bizimle birlikte çalışan, üreten, gündelik bir insan olduğunun bilinmesi ve bildirilmesi, yalnızca kahraman kavramında bir dönüşüme değil, onun toplumsal işlevinde de bir değişikliğe işaret etmektedir.

Yeni "kahraman", aynı zamanda bir antikahramandır çünkü.

O, eskiden bir kişide ve ayrıksı özellikler olarak duran özelliklerden değil, herkeste bulunan ama toplumsal dönüşümün eliyle açığa çıkarılmayı bekleyen sıradan özelliklerden kurulmuştur.

Onda burjuva dünyasından bakışla fedakarlık olarak görünen şey, aslında herkesin herkes için yapmayı içten isteyerek ve severek yaptığı gündelik işlerden ibarettir.

Bireysel çıkar kavramının aşılması, sosyalist yeni insanın eylemi anında, yeni bir dünya, kendisine ait bir dünya için dövüşen işçinin olağan hayatında "doğal" bir sonuçtur. Olağanüstü bir

inancın, yada bağlanmışlığın işareti olarak, mülkiyetin dünyasında bir çarpıklık gibi duran ve adına adanmışlık denilen tutkulu bütünlenme duygusu, sosyalist kahramanın hayat bulduğu ortamda genel ve evrensel bir "insanlık hali"dir.

Cesaret, borsa oyunlarının, ticari rekabetin, yatırım riskinin ördüğü ağın içindeki burjuvanın özelliği olarak tanınalıberi, kahraman bir simsara, spekülatöre, "endüstri komutanı"na dönüşmüşse, bunda, kendi hayatı için bir Köroğlu, bir Battal Gazi, Stenka Razin, Spartaküs... olmaya hazır insanların düşgücü ve özlemlerinin suçu ne? Atılım istek ve iradesinin kendisine seçtiği gerçekleşme alanı sermayenin dünyası dışında aranınca, "toplumsal kurtuluş dogması" uğruna yapılınca, kahramanlık çağı geçmiş bir şey olarak küçümseniyor.

Yardımsever ve cömert olabilmek için, ille de mülk sahibi olmak gerektiğine ilişkin önyargı, bir sosyalistin hangi servetinden ayırarak yardım edebileceğini, hangi paranın- malın cömertliğini yapabileceğini anlamıyor: kahraman, mülkiyetin bir ürünü olarak kalıyor, mülk sahipliği dışında bir "insan" tasarlanamıyor.

Çalışkanlık, ekmeğini emeği ile kazanan insanın varoluşunun zaten "kendiliğinden, doğal ve zorunlu" bir öğesi olduğu için bir özellik bile sayılmazken, burjuva zihniyet dünyasında, bir burjuvanın çalışkanlığı onun kahramanlığının işareti

olarak görülür.

Masalların ve mitolojinin kahramanları, daima az ya da çok bilgedir: şairdir, filozoftur, sanatkardır, bir öğütçü ya da ermiştir. La Fontain'in, Ezop'un hayvanlarından, Keloğlan'a, Candide'ten Kuyucaklı Yusuf'a kadar, ister edebiyatın isterse masal ve mitoloji dünyasının içinden geliyor olsun, şöyle böyle kahraman olup da bu özelliklerden herhangi birini taşımayanı yoktur. Burjuva kahramanda bilgelik, ancak toplumsal konum dolayısıyla elde edilebilir ince ve seçkin bir nitelikken, sosyalist "kahraman"ın bilgeliği, olağan hayatı içinde kendi bilgeliğinin farkında olmayan sıradan insanın bilgeliğinden, ama bunun "tarihsel eyleminin bilincine varmış insanın bilgeliği" olarak biçim bulmasından ibarettir. Elde edilmesi için özel bir eğitim, özel bir çaba gerektirmeyen, yaşayageldiği ortamın ve ilişkilerin kendisine gelenek, alışkanlık ve davranış biçimleri olarak sunduğu birikimin özlü biçimlerinden kurulmuştur bu bilgelik.

Kahraman, acılara dayanmak zorundadır. Bunu herkes bilir. Bütün hayatı acıyla örülmüş "zahmetkeş"lerin (*) dünyasında ise acı, dışsal bir şey olarak yalnızca peygamberlerin, ermişlerin, evliyaların sabrının sınanması için ya da onları daha

(*) Farsçada sıkıntı çeken, güçlük ve eziyet içinde yaşayan anlamına gelen bu kelime, aynı zamanda işçi karşılığı olarak da kullanılır.

peygamber, daha ermiş, daha evliya yapmak için yaratılmış özel bir durum halinde dinsel bir yabancılaşma ögesi olarak girer. Bu, gerçekte onun çıktığı yerdir. Burjuva "eleştirel", "gerçekçi" bilinç, kendi hayatının gerçekten dışında olan bu ögeye az bulunur kahramanın özelliği olarak değer biçmekte mazurdur.

Kahramanın ayrılmaz ögelerinden bir diğeri, "kuvvet"tir. Ancak çok sayıda insanın elbirliği yapabileceği pek çok işi tek başına yapar o. Bununla da, kendi adlarına yapılan işi seven çok sayıda insanın kalbine girer. Binlerce işçinin tek bir ürünün öznesi haline geliş sebebini kendi merkezileşmesi olarak gören sermaye, kuvvetinin kaynağını kendi kuvveti olarak görür. Binlerce işçinin emek gücü, sermaye sahibinin kimliğinde tek kişinin kuvveti olarak görünür. Üretimin ve ulaşımın araçları gibi, işçiler de varlıklarını ve ürünlerini yalnızca ona borçludurlar sanki!

Kuvvet, özellikle siyasal iktidar biçimi kazandığında, sermaye sahibinin bürosunun, fabrikasının, sektörünün sınırlarını aşar, ulusal ve uluslararası bir etki kazanır. Öyleyse kuvvet, bireysel bir kahramanlık özelliği olarak, sosyalist "idealizasyon"unun işçilerinden çok, elbette kapitaliste yakışacaktır!

Sosyalist gerçekçilik, bu aldanmayı yıkmayı görev edinmiştir. Sosyalist gerçekçilik, artık

çok sayıda insanın umut ve özlemlerinin ancak ve yalnızca gene çok sayıda insanın birlikteliğinden doğan kuvvetiyle gerçekleşebileceğine, bunun onların soyut hallerinden değil, sahici hayatlarından çıkacağına işaret koymuştur. Böylece kuvvet ve kahramanlık, bir idealizasyon bireşimi olmaktan çıkarılmış ve gerçeğin içindeki birlikteliklerine kavuşturulmuştur.

"Kahraman" kavramına yöneltilen ve birey-kitle ilişkisi, farklılığı bakımından anlam taşımayan, her iki bakımdan da kavramı özdeş içeriklerle değerlendiren aydın eleştirisinin yanlışlığı, yalnızca yöntem yanlışlığı değildir. "Gerçek" üzerine yapılan tartışmada, sosyalist "kahramanın" gerçekliği önemli bir yer tutmaktadır ve bu bakımdan sosyalist gerçekçiliğin kahraman kavramı, burjuva bireysel kahramana yöneltilen eleştirilere aynı ölçüde hedef olmaktadır.

Kavramın yerini, "ekonomik sübjektivizm" ve "kişi tapıncı" gibi, genel olarak Stalin dönemi Sovyetler Birliği politikalarına yöneltilmiş eleştirileri süsleyen kavramlar içinde arayan aydın bakış açısı, Aragon'un kişiliğinde, inanılmaz bir inkarcılık biçimi kazanmıştır: "... denmiştir ki, romanlarda olumlu kahramanların bulunması doğru olur. Neredeydi bu kahramanlar? Bunlar özleniyordu, çünkü gerçekte bunların gölgesi bile yoktu..." (18)

Tartışmayı salt birey olarak kahramanların bulunup bulunmadığı ile sınırlasak, bir an için sosyalist gerçekçiliğin "aradığı" kahramanın bir belli birey olduğunu kabul etsek bile, bu değerlendirme, kabul edilebilir olmaktan çok uzaktır. Proletaryanın mücadele tarihinde, onlar hiç eksik olmadılar. Politik mücadelenin, sosyalist inşanın ve üretimin içinde boyvermiş binlerce ve binlerce kahramanı isim isim saymak mümkündür.

Aragon'a göre daha "insaflı" davranan Ahmet Oktay, "... Bu kavramlaştırmanın yaşamda somut karşılığını bulmak olasılığı vardır her zaman elbet. Örneğin Stakhanov ve Fuçik gerçekten yaşamış insanlardır." demektedir.(19)

"Gerçekte bunların gölgesi bile yoktu" diyor Aragon.

"Gölge" kelimesinin özel bir anlamı var. Aragon burada, komünistlerin "idealizmine" kendince bir taş atıyor. Olumlu kahramanlar, belki ideler dünyasında varolabilirlerdi ve idealistler, (Platon'un kuramına uygun olarak) onların gölgelerini anlatmak, kavramak isteyebilirlerdi ama bu ideler dünyası da yoktu, onun gölgesi de olamazdı demeye getiriyor. Bu aşırı "gerçekçi", "materyalist" itirazın, bu ünlü sosyalist şaire şan katmadığı bir gerçek.

Stalin "Stahanovistlerin Birinci Konferansı"nda yaptığı konuşmada, sosyalizmi yükselten

kahramanları, hem de isimleriyle yani isteyenin gidip görebileceği, dokunabileceği canlı insanlar olarak sayar: geleceğe ait bir ideal, özlenen bir şey olarak değil. Özlenen şey, bu kahramanların, artık gerçekten kahraman sayılmalarını gerektiren koşulların aşılmasıdır: Komünizmdir.

Gorki, kitlelerin bilincinin, kültürün yaratılışının başlıca etkeni olduğunu söylemişti. Onun eserlerinde, gerçekten kitleler, toplumsal ilerlemeyi gerçekleştiren ve tarihi yapan, tüm maddi ve manevi zenginlikleri üreten güç olarak bir yandan en koyu sefalet içinde yaşarlarken, diğer yandan yaratıcılık ve kahramanlığın kaynağı olarak görünürler. Ama burada, örneğin yukarıda değindiğimiz V. Hugo kahramanlarıyla Gorki kahramanları arasındaki temelden bir farklılık vardır. Hugo'nun yoksul kahramanlarının her biri, birey olarak bu özellikleri adeta doğuştan fakat gizli bir biçimde, yoksulluğun ya da çirkinliğin örtüsü altına saklanmış haliyle taşırlar. Gorki'de ise, birey olarak hemen hemen hiç bir özellik göstermeyen sıradan insanlardır söz konusu olan. Onlar, devrimci yığın hareketinin eli kendilerine dokunana kadar bu özellikleri taşıyıp taşımadıkları hakkında bir izlenim bile vermezler. Nazım Hikmet'in "...KARAYILAN HİKAYESİ", sıradan bir köylünün bir kahraman olarak yeniden doğuşunu anlatırken, bu temel perspektifi ortaya koyuyordu:

Karayılan
Karayılan olmazdan önce
Antep köylerinde ırgattı.
Belki rahatsızdı, belki rahattı,
bunu düşünmeye vakit bırakmıyordular,
yaşıyordu bir tarla sıçanı gibi
ve korkaktı bir tarla sıçanı kadar.
Yiğitlik atla, silahla olur,
onun atı. silahı, toprağı yoktu.
Boynu yine böyle çöp gibi ince,
ve böyle kocaman kafalıydı
Karayılan
Karayılan olmazdan önce

Düşman Antep'e girince
Antepliler onu
korkusunu saklayan
bir fıstık ağacından
alıp indirdiler...

Böylece, Gorki'nin hayranlık duyduğu ve geleceğin kültürünün kendisinden doğacağına inandığı "halk kültürü" denilen şey, basitçe halkın olağan hayatının unsurları olarak kendilerini gösteren dinsel inançlar, efsaneler ve masallar dünyasının yanılsamaları, folklorün ögeleri vs. ile yoğrulmuş bir "kendi halindelik" değildir. Gorki'nin halk kültürü kavramına yaklaşımı, örneğin bir kilim mo-

tifine bakınca ondaki "bin yıllık birikimin yüce gücünü" görerek kendinden geçen aydın hayranlığının kavramı değildir. Sıradan populizm, halkın olağan ve gündelik işleri karşısında secdeye varmaktır. Cehaletinden, aymazlığından, kaderci karakafalılığından bir an kuşku duyulmayan halk manevi hayatının yalnızca gündelik işlerin genel bir resmini veren ürünleri karşısında duyulan hayranlık, aslında aydının kendisini aşağılamasının bir sonucundan başka bir şey değildir. Kuşkusuz, bunun politik karşılığı olan kendiliğindencilik ve ekonomizmde de, kendisini hayranlık biçiminde gösteren aynı tersine çevrilmiş horgörme rol oynar.

Enver Hoca'nın aşağıdaki çözümlemesi, sosyalist ruh haline yabancılığın ifadesi olan aydınca yaklaşımın köklerini göstermesi bakımından ilginçtir:

" Bir işçi komünist olduğu zaman, o kendisinde gelişmemiş olan bir şeyin açılıp serilmekte olduğunu hisseder; bulanık biçimde bilgi sahibi olduğu bir kültürün onu aydınlatttığını keşfeder, Marksizmde kendisini açıkca ileri sürme olanağını bulur: bilinç altında varolan bir şey hakında bilgi sahibi olur. Böylece bir işçi komünist olduğu zaman kendini inşa eder ve pekiştirir.

"Bir entelektüel komünist olduğu zaman ise, olaylar önceki durumda olduğu gibi gelişmez. Sosyalist bilincin zaferinin her adımında entelektüel,

geçmişinde bazı şeyleri yok etme zorunda kalır. Bu yüzden o, tahrip eder ve inşa eder. Attığı her adımda kendini yaratma değil de, kendine karşı bir mücadele izlenimi edinir.

"İşçi komünist olduğu zaman, o savaşacağını, greve gideceğini, kapitalizmle çatışmaya gireceğini ve hatta öldürülebileceğini bilir; ancak onun yalnızca tek düşmanı vardır ve bu düşman onun dışındadır, kapitalizmdir. Entelektüel iki cephede birden savaşmak zorundadır: kendine karşı ve kapitalizme karşı." (20)

Sonuç olarak belirtelim ki, devimci romantizm ve olumlu kahraman kavramları, yalnızca sosyalist gerçekçi eleştiri ve yaratma yönteminin unsurları değillerdir: Marksizm-Leninizmin devrim öğretisinin insanı dönüştüren, bilincini pekiştiren ve mücadele azmiyle dolduran bütünlüğü ile ilgili, manevi-ahlâki yönlerini dile getiren kavramlardır.

II

PARTİ VE KÜLTÜREL FAALİYET

Sınıf mücadelesinin kültürel alandaki boyutu ve Marksizm- Leninizm bakımından bir parti fonksiyonu olarak anlamı, yalnızca dar anlamda bir eleştiri içeriği taşımaktan, burjuva kültürün hegemonyasına karşı bir direnme ve mevzi elde etme mücadelesinden ya da bilincin geliştirilmesinin bir unsuru olmaktan ibaret değildir; bütün bunlar, aynı zamanda daha genel ve temel bir hedefe, geleceğin kültürünün bugünden mevcut unsurlarının geliştirilmesine, sosyalizmin ve işçi sınıfı kültürünün yaratılmasına yönelmiştir. Ancak yeni bir kültür yaratmanın araçları ve imkânları konusunda, Marksizm-Leninizmin yaklaşımının alışılagelmiş kültür tanımlarıyla kurulmuş olandan farklı bir kavram sistematiğine oturduğuna, bu sistemin belirleyici kavramının ise "tarihsel eylem" olduğuna dikkat edilmelidir. Burada "tarihsel eylem kavramının, Leninist terminolojide, "politik eylem" boyutunu kazanması, özellikle de örgütlü sınıfın politik eylemi kavramı açısından şekillenmiş olması özel bir önem taşımaktadır.

"Sanat ve edebiyatta partizanlık ilkesi" işte bu bağlamda, yalnızca belli bir dönemin ("Stalinist diktatörlük ve baskı döneminin"!) bir

özelliği olarak anlaşılmaktan kurtularak, Leninizmin genel esasları bakımından değerlendirilebilir.

Marksizm- Leninizm bakımından devrimci faaliyetin bütün alanlarında, düşünsel ve pratik bütün eylem alanlarında kendisini daima bir "Arianne ipliği" gibi gösteren "partizanlık ilkesi", özellikle sanatsal-edebi yaratma söz konusu olduğunda, özelleşmiş, keskinleşmiş ve direniş cephesini hayli geniş unsurlardan kurmuş bir karşı koyma ile karşılaşmıştır. Komünist partileri içinde de, eleştirinin, ajitasyon, propaganda ya da teorik etkinliğin değişik alanları söz konusu olduğunda tartışılması pek akla gelmeyen "partizanlık ilkesi", sanat- edebiyatın özerkliğine ve dokunulmazlığına karşı bir saldırı olarak yorumlanmaktan, bu bakımdan eleştirilmekten ve redde uğramaktan en çok nasibini almış bir ilkedir.

Özellikle, Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin 1956'daki Kongresinden sonra, Stalin'e yönelik eleştirilerin "özgür" bırakılmasıyla birlikte, Stalin döneminde "en çok acı çekmiş" aydınlar aracılığıyla ve bunların propaganda değerini gözönünde tutan "kamuoyu" odaklarının çabası ile, "Sanat ve edebiyatta partizanlık ilkesi"nin de, bütün diğer Bolşevik ilke ve geleneklerle birlikte toprağa gömülmesi için uygun fırsatın geldiğine karar verildi. Kuşkusuz, bu ilkenin diğer pek çok ilke ve değere göre daha kolay altedilir bir yanı olduğu düşünü-

lüyordu. Herşeyden önce, konuya "dört elle" sarılacak olanlar, "kaba saba işçiler", "kolhoz emekçileri" vs. değil, "uluslararası itibara sahip, saygın, bilgili, kültürlü" aydınlar olacaktı. Stalin-Jdanov ikilisine maledilen bu ilke, bütün bir "Stalinist dönemin" en yoğun simgesi olarak işlenmeye, özgürlüksüzlüğün, baskının, ceberrutluğun kanıtlanmasının en yakıcı örneklerini vermeye aday görünüyordu.

Hedef tahtasına, Lenin'in "Parti Örgütü ve Parti Edebiyatı" başlıklı yazısının çakılması kaçınılmazdı; ve bu yazıda ileri sürülmüş bulunan ilkeler bir biçimde geçersiz kılınabilirse, henüz Ekim Devrimi'nin ve büyük anti-faşist savaş zaferinin etkilerinin devam ettiği koşullarda, Stalin'in "itibara değer bir eleştirisinin" gerçekleştirilmesi için güvenilir bir halka yakalanmış olabilecekti.

Yazıyı, bugünden bir bakışla, özellikle 30'lu yılların siyasal çalkantıları ve bu dönem boyunca yaşanmış olayların içinde kazandığı anlam bakımından değerlendirmek, onun bütün zamanlar için taşıdığı politik önemi ve özellikle de tarihsel eylem kavramı bakımından taşıdığı anlamı küçültmekte, günün pratiğini tek bir makalenin içeriğine indirgeme gibi, yöntemsel bir hataya olduğu kadar, açık anti-Stalinist politik tutuma da işaret etmektedir.

Lenin'in bu makalesinin değerlendirilmesinde, yazının tarih ve teori içindeki yerinden çok, Sovyetler Birliği Komünist Partisinin politikaları içinde önem ve ağırlık kazandığı 30'lu yılların olayları, ve daha sonra da revizyon döneminin bakış açıları ve ihtiyaçları rol oynamıştır.

Edebiyat teorisi ve genel politik tutum bakımından eleştirisi ise, gene bu temel üzerinde, daima bu ihtiyaçların belirlediği tarzda yapılmıştır.

Bütün sorun, parti ile bir bütün olarak tarihsel eylem arasındaki ilişki sorunudur. Yazının kendisine ya da uygulamadaki yerine yöneltilen eleştirilerde, Lenin'in eyleminin tümüyle siyasal olan içeriği bir yana bırakılmıştır. Onun "güncel" bir sorun dolayısıyla, ya da daha açık bir deyişle partinin taktikleri gereği değişip duran düşüncelerinden sözedilmiştir. (21) Onun böyle yazıp söylemiş olmasını, kişisel özellikleri üzerinden "asla baskıcı olamayacağına" dair kanıtlar bulup çıkarmaya çalışarak, daima içten içe gizlenen ama yalnızca yakın dostlara söylenen "gerçek düşünceleriyle" kıyaslamak ve o "saklanmış düşünceler" açısından yorumlamak yoluna gidilmiştir. (22) Anlaşılmayan, üzerinden atlanan şey, Lenin'in eylemidir. Siyasal yapının, dünya üzerindeki tarihsel eylem bakımından taşıdığı içeriktir. Lenin'e "baskıcılık"

"doğrudan parti direktifleriyle edebiyat yaptırmak" gibi olumsuzluklar yakıştırılmak istenmez görünürken, onun bütünsel siyasal eylemi gözardı edilmektedir.

Lenin'de politikadan ayrı bir edebiyat-sanat teorisi, bir estetik teorisi arayanlar, teorinin özelleşmiş dallarının siyasetle olan bağıntısının Lenin'de belirleyici özellik olduğunu görmek yerine, onun siyasetten gayrı bir de estetik teorisi ile uğraşmamış olmasını, neredeyse bir eksiklik olarak görüyorlar. Lenin'in, örneğin, Tolstoy'u incelerken neden onun edebiyatının unsurlarını dolaysızca edebi unsurlar olarak değilde, sosyo-tarihsel ve politik unsurlar olarak değerlendirdiğini anlamak o kadar zor değildir. Edebiyatı, kendi halinde ve kendisine özgü özelliklerinin ayrı ve soyut alanı bakımından incelemek varken, yani bir bakıma ona o özgül ağırlığının değerini vermek varken, neden canlı mücadelenin gereklerinin öne çıkarıldığı bir bakış yöneltilmiştir? Soru budur ve tarihsel eylem perspektifini bütün yaşamına egemen kılmış bir devrimci bakımından sorunun nasıl ele alındığının anlaşılmamış olduğuna bir işarettir.

Şimdi Lenin'in, "PARTİ ÖRGÜTÜ VE PARTİ EDEBİYATI" başlıklı yazısını, tarihsel çerçevesi içinde, bu makalenin kaleme alınmasını gerektiren pratik-teorik gelişmeler açısından ele almayı deneyelim.

Söz konusu makalenin yazıldığı 1905 yılı, Rusya için, baştan sona bir devrim yılıdır. Rus-Japon savaşıyla birlikte yaygın, derin ve ağır bir hal alan siyasi ve ekonomik kriz, Aralık 1904 Bakü greviyle başlayan ve 1905 yılı boyunca devam ederek bütün Rusya'yı kaplayan büyük işçi-köylü-asker gösterileriyle, genel grevler ve ayaklanmalarla karakterize olan bir toplumsal ortama eşlik etti. Rusya'da devrimci 1905 yılı, 9 Ocakta, Kışlık Saray önündeki işçi katliamı ile, ünlü "Kanlı Pazar"la açıldı. İlk işçi temsilcileri meclisinin seçilmesine sahne olan ve 72 gün süren İvanovo Vojnesensk grevi, aynı yılın mayıs ayında gerçekleşti; ardından ilkbahar boyunca, belli başlı işçi merkezlerinin hemen tümünde "İşçi Temsilcileri Sovyetleri" görünmeye başladı ve bunlar, birer grev örgütlenmesi olmayı aşarak, devrimci mücadele organları olarak gelişti. Haziranda Tiflis'te, ardından Kudaysı, Batum, ve Çıtanıy'da genel grev ilan edildi, Lodz'da işçilerle, asker ve polis güçleri üç gün süreyle çatıştı. Potemkin ayaklanması da aynı ay içinde doğdu. Ağustosta, Baku'da işçilerle askerler arasına çatışmalar oldu, bu süre içinde, tüm Rusya'nın beşte birinde görülen köylü ayaklanmaları, sonbaharda ülkenin yarısından çoğuna yayıldı. Ekim-Kasım aylarında yığınların devrimci mücadelesi daha büyük boyutlara ulaştı. Grevlerin yanı sıra, kırlarda da toprak mücadelesi gelişti, asker isyan-

ları ve ayaklanmalar çoğaldı. Sonbaharda, özellikle Harkov, Kiev, Taşkent ve Varşova'da asker gösterileri düzenlendi; Kronştadt, Vladivostok ve Sivastopol'da denizci ayaklanmaları patlak verdi. Lenin, işte bu ortamda Kasım 1905'de Rusya'ya döndü ve **Novaya Zihn** adlı bolşevik gazetesinin yazı kurulunda görev alarak, partiye gündelik pratiğinde yol gösteren yazılar yazmaya başladı.

Lenin'in aşağıda kronolojik sırayla inceleyeceğimiz bu dönem yazı ve konuşmalarının genel kapsamını ve ağırlıklı konusunu, partinin 1905 yılı Mayıs ayında Londra'da yapılan III. Kongresinde tespit edilen teorik ve taktik ilkelerin uygulanması oluşturmaktadır. Bu yazılarında Lenin, 1903 pratiğinin deneylerini içinde bulunulan durum açısından değerlendirerek, Leninist parti teorisinin ilkeleri olarak genelleştirilecek sonuçlara ulaşmıştır. Özellikle, proletarya partisinin devrimdeki rolünün berrak bir incelenmesi ile birlikte, proletarya partisine niteliğini veren ilkeler üzerinde durulmuş olması, söz konusu yazıların önemini günüyle sınırlı olmaktan çıkarmaktadır; çünkü, bu yazılarla Lenin'in "Bir Adım İleri, İki Adım Geri" adlı çalışmasından bu yana geliştirdiği bütün temel tezler, yükselen devrim koşullarında acilen geçerli kılınması gereken ilkeler olarak yeniden parti gündemine getiriliyordu. "Parti Örgütü ve Parti Ede-

biyatı", Novaya Zihn'de bu kapsamda yayınlanan bir dizi yazı içinde yer aldı.

O döneme ilişkin olarak Stalin'in bir değerlendirmesi şöyledir: "Parti, içindeki fikir ayrılıkları yüzünden bölündüğü için, kendisi örgütlenmiş değildi, iç mücadele, ve parti bölünmesi, günden güne partiyi zayıflatıyordu ... Demek ki, uyum ve birlik içinde bir partinin olmaması, proletaryanın geri çekilmesi için sebepti... Gerekli olan, sadece genel ayaklanmanın örgütlenmesi sırasında başa geçip tek tek kentlerde birbirinden ayrı olarak sürdürülen devrimci hazırlık çalışmaların toparlayacak ve saldırı girişimini üstlenecek, birlik ve beraberlik içinde, bölünmez bir sosyal- demokrat parti idi. Yaşamın kendisi yeni gelişmeler hazırladıkca, kentlerdeki bunalım, kırsal yerlerdeki açlık ve buna benzer diğer nedenler, yeni bir devrimci patlamayı günden güne daha kaçınılmaz bir hale getiriyor."(23). Bu da gösteriyor ki, söz konusu dönem, yalnızca devrimci krizin özellikleri bakımından değil, kriz içinde etkin bir rol oynaması beklenen partinin içinde bulunduğu koşullar bakımından da sıradan olmanın çok ötesindedir.

Bu noktada, devrimci krizin derinleşmesi ve toplumda devrimci ayaklanma öğelerinin artması ile, Lenin'in eski tipte sosyal-demokrat partilerin kuruluş ve işleyiş tarzına karşı kendi adıyla anılacak olan "parti teorisi"ni, pratiğin hayli özelleş-

miş alanlarında da geliştirmesi gereğinin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. 1904 Mayıs ayında toplanan parti II. Kongresi, "yeni tipte bir komünist parti" fikrini temellendirmiş, 1905 Mayısındaki III. Kongre ise, konumuz açısından söyleyecek olursak, parti kavramının Lenin tarafından değişik bir boyutuyla öne çıkarılarak incelenmesine sahne olmuştur. Bolşevik taktiklerin açıkca tespit edilmesine bağlı olarak oluşan bir anafikir vardır şimdi: Demokratik devrimde proletaryanın örgütlü öncülüğü ve devrimin ancak silahlı halk ayaklanması ile gerçekleşebileceği...

Özetle, partinin 1905 içindeki tartışmalarında belli başlı üç konu birbirleriyle bağlı olarak gündemdedir. Birincisi: bolşeviklerin taktiğinin özü- özeti durumunda bulunan söz konusu anafikir; ikincisi, parti üyeliğine ilişkin olarak menşeviklerle ayırılığın başlıca konusunu oluşturan ve parti tüzüğünün birinci maddesinde dile getirilen örgütlenme anlayışı; üçüncüsü, bütün bunların pratik bir sonucu olan, partinin her kademesinde, işçilerin siyasi pratik etkinliği sorunu.

Ne var ki, Lenin bakımından önemli olan, bu sorunların birbirine nasıl ve hangi temel üzerinde bağlanacağıdır. İncelenen yazıların içeriği göstermektedir ki, bu kritik problem, Lenin tarafından, devrimde proletaryanın öncülüğü ve silahlı halk ayaklanması fikriyle, Parti tüzüğünün üzerinde

tartışılmış birinci maddesi arasında, partinin sınıf bileşimi sorunu ve partinin her kademesinde işçilerin siyasi pratik etkinliği bakımından ilişki kurularak çözülür.

"Sosyal Demokrat Örgütler İçinde,İşçilerle Entellektüeller Arasındaki İlişkiler Sorunu Üzerine Konuşma"sında Lenin, (3 Mayıs 1905) devrimci fikirlerin temsil edilmesinde aydınlarla işçilerin durumu, parti içindeki bölünmelerde aydınların konumu, parti komiteleri için yapılan seçimlerde aydınlar ve işçiler, parti edebiyatında işçilerin rolü gibi konular üstünde durur ve bu sorunların çözümü için bir **"Karar Taslağı"** sunar. Taslağın tartışılması sırasında, parti literatürünün yazarları ve çeşitli görevlilerin, işçilerin yetiştirilmesi ile ilgili görüşlerinin bazı komite üyelerini "sinirlendirdiğine" işaret eder. 5 Mayıs 1905'te aynı konuya yeniden döner: **"Sosyal Demokrat Örgütler İçinde İşçilerle Entellektüeller Arasındaki İlişkiler Üzerine Kararların Tartışılması Üzerine Konuşma"** sını yapar. Burada, parti faaliyetinin bütün parçalarının bir sistemin çarkları haline gelmesi fikrini kuvvetle bir kez daha vurgular.

Haziran 1905'te **"Politika İle Eğitimbilimin Karıştırılması"** başlıklı yazısı yayınlanır. Sorun yine özü itibariyle aynıdır: kitlelerin devrimci atılımıyla birleşebilmek yolunda faaliyetin düzeltilmesi, özellikle de, politikanın görevlerinin pedago-

jiye indirgenmesi yolundaki aydınca eğilimlerin eleştirilmesi...

20 Haziran 1905'te **"Geriye Atılan Üçüncü Adım"**ı yayınlar. Burada, bir bütün olarak parti örgütü ve onun organları ile parti basını ve parti edebiyatı arasındaki ilişkileri inceler:

"Son olarak, azınlığın 'tüzüğü' hakkındaki en şaşırtıcı şey, parti organlarına ve genel olarak parti edebiyatına bütün ilginin ihmal edilmesidir. Organlar (Iskra, Sosyal Demokrat) vardır ve olacaktır. Ancak konferans tarafından kabul edilen tüzük, onlarla parti arasında hiçbir bağ kurmaz; buna inanılamaz, ama bu bir olgudur. Yazarlar partinin dışındadırlar, partinin üzerindedirler, ne denetim ne rapor, ne de maddi bağımlılık vardır. Fransız sosyalistleri arasındaki oportünizmin en kötü günlerini hatırlatan bir şey. Parti kendi başına yazarlar kendi başına! Bu bakış açısından, konferansın aşağıdaki kararı, yani parti edebiyatı üzerine karar, rastlantı olarak görülmemelidir. Konferans şunu gerekli sayar:1) Partinin teorik ilkeleri için legal basında mücadele açmak üzere, parti yazarlarına daha büyük olanakların sağlanması için, Örgütlenme Komitesinin adımlar atması'. Menşevik örgütlenmenin bir tür ilk örneği; sorumlu olmayan, 'bağımsız', zorunlu ve yeri doldurulamaz bir grup 'parti yazarı'. Ve onlara bağlı ...legal basın... çalışması ile yükümlü bir komite!" (24)

Gene 1905'te yazdığı **"Demokratik Devrimde Sosyal Demokrasinin İki Taktiği"**nde de, bu konuya değinmeden edemez. Burada, partinin oportünist aydın kanadının "aydınların anarşist bireyciliği ile işe başladığını", giderek, "yayın işlerinin partiden ayrılması" ve benzeri fikirlerden geçerek, "süreç olarak örgütsüzleşme" noktasına ulaştıklarını yazar.

Ardından, artık sorunun apaçık ve kesin ilkeler düzeyinde ele alınmasının zorunluluğunu gösteren, **"Partinin Yeniden Örgütlenmesi Üzerine"** başlıklı yazı yayınlanır. (10,15, 16, Kasım 1905. Novaya Zhizn'in, 9, 13 ve 14. sayıları). Aynı gazetenin, 13 Kasım tarihli 12. sayısında, **"Parti Edebiyatı ve Parti Örgütü"** yayınlanır. Açıkca görüleceği gibi, Lenin, üç bölümden oluşan **"Partinin Yeniden Örgütlenmesi Üzerine"** adını taşıyan yazısının birinci bölümünden sonra, adeta o yazıların bir parçası gibi, "Parti Örgütü Ve Parti Edebiyatı" yazısını araya sokmuş ve "Partinin Yeniden Örgütlenmesi Üzerine"nin ikinci ve üçüncü bölümleri bundan sonra devam etmiştir.

"Partinin Yeniden Örgütlenmesi Üzerine"de Lenin, Çarın 17 Ekim Manifestosu ile bunu doğuran objektif koşulların örgütlenmede yapılması zorunlu reformları gündeme getirmiş olduğuna dikkat çeker: yer altından çıkış, daha geniş kitleleri kucaklama ve yaygın bilinçlendirme çabası... "Sosyalist fikir-

lerin proleter yığınları üzerindeki etkisi artık gelişiyor ve bizlerin çok kere yetişemeyeceği bir rotada gelişmeye devam edecektir. Bu koşullar nedeniyle, sosyal demokrat aydınları örgüt içinde daha rasyonel biçimde dağıtacağız... Öyle ki, bu aydınların hareketin artık kendi ayakları üzerinde durabildiği, deyim yerindeyse, kendini sürdürebildiği yerlerde bir işe yaramayıp gelişmeye engel olmalarının önüne geçilebilsin.

"... çalışmamızı, mümkün olan en sağlam ve en örnek esaslar üzerinde örgütlemeliyiz; şimdi bile en iyi güçlerimizi, sık sık şu ya da bu önemli merkezde yoğunlaştırmak zorunda kalacağız... şimdi görevimiz; yeni esaslar üzerinde örgütlenmek için bir sürü kurallar yaratmak olmayıp, parti deneyelerinden sağlanan verileri, dördüncü kongrede toparlayıp tespit etmemizi sağlayacak olan son derece uzun erimli ve cesaretli bir çalışmayı geliştirmektir." (25)

Lenin'in **"Parti Örgütü Parti Edebiyatı"** başlıklı makalesine şu cümlelerle başladığı dikkate alınırsa, iki makale arasındaki ilişki daha da açıklık kazanır: "Rusyada Sosyal Demokrat çalışma için 1905 Ekim Devriminden sonra doğmuş yeni koşullar, gündeme, bir parti edebiyatı sorununu getirmiştir. "

Böylece, **"Parti Örgütü ve Parti Edebiyatı"** başlıklı yazıda ileri sürülen tezler, bu zaman süresi

boyunca, bir çok yazıya bir çok defa dağıtılarak, sık sık vurgulanır. Sorunu daha açık ve belirgin olarak koyan **"Sosyalist Parti ve Partisiz Devrimcilik"** başlıklı yazı da bu dönemde, 26 Kasım ve 2 Aralık tarihli Novaya Zihzn'in 22. ve 27. sayılarında iki bölüm halinde yayınlanır. Devrim doruk noktasına doğru ilerlemektedir. Moskova Bolşevik Komitesi, 5 Aralıkta genel grev ilanı için Sovyet'e çağrıda bulunan kararı alır ve bu grev ayaklanmaya dönüştürülür. Sonuçta, 9 Aralıkta, Moskova'da barikatlar kurulacak, 9 gün süren çatışmalar sonunda, işçiler "yönetici bir merkezin yokluğundan ve ortak bir hareket planının bulunmayışından" (Stalin) dolayı yenilgiye uğrayacaklardır.

"... Partisiz Devrimcilik" bu günlerin arefesinde yayınlanır.

"Parti içinde sıkı bir örgütlenme, sınıf mücadelesinin yüksek bir gelişme düzeyine ulaşmasının işareti ve sonucudur. Ve tersine olarak, açık ve geniş bir sınıf mücadelesinin çıkarı, parti içinde sıkı bir örgütlenme gerektirir. Bu sebeple sınıf bilinçli proletaryanın partisi, ... haklı olarak politika dışında kalmak tutumuyla durmaksızın savaşır ve hiçbir gevşekliğe meydan vermeden prensiplere bağlı ve sağlam bir şekilde birleşmiş bir sosyalist işçi partisinin yaratılması için çalışır...

"Sınıflara bölünmüş bir toplumda, düşman sınıflar arasındaki mücadele, evriminin belirli bir

aşamasında, kaçınılmaz olarak, politik bir savaş halini alır. Politik sınıf mücadelesinin en keskin, en tam ve en belirleyici ifadesi, partiler mücadelesidir. Partisizlik fikrine sahip olmak, partiler mücadelesine ilgisiz kalmaktır... Burjuva toplum içinde partisiz olmak, karnı tokların, egemenlerin, sömürücülerin partisine bağlılığı ikiyüzlüce saklamak demektir...Partilerden bağımsızlık fikri, bir burjuva düşüncesidir. Parti düşüncesi, sosyalisttir. Bu genel kural, tüm burjuva topluma uygulanabilir. Fakat bütün burjuva toplum, feodalizme ve otokrasiye karşı cephe alırken, bu gerçeği unutmak, burjuva toplumunu sosyalist olarak eleştirmekten büsbütün vazgeçmek demektir." (26)

Böylece, **"Parti Örgütü ve Parti Edebiyatı"** makalesinde ifade edilen görüşlerin, tesadüfi, bir kere söylenip sonra da unutulmuş, üzerinde bir daha durulmamış "dil sürçmesi" şeyler olmayıp aksine Leninist öğretinin uzun deney birikimi üzerinde geliştirdiği tezleri taşıdığını tespit edebiliriz.

"Parti Örgütü Ve Parti Edebiyatı" başlıklı makalenin tarihsel arka- planı ve teorik temelleri kısaca bunlardır.

Lenin, bu makalesinde, özellikle "parti edebiyatı" ile örgüt olarak parti arasındaki ilişkinin, ve parti edebiyatının genel ilkelerini tespit eder. Bunlar, Lenin'in yukarıda belirttiği gibi, "yeni kurallar" değil, "parti deneyinden sağlanan veriler-

dir".

Makalenin bu tarihsel çerçevesi ve parti hayatı içindeki yerini böylece özetledikten sonra, ona karşı açılan kampanyanın başlıca tezlerini ve ve bu tezlerin kaynağında duran sınıf tavrını incelemeye geçebiliriz.

"Parti Örgütü, Parti Edebiyatı" başlığını taşıyan makalaye yöneltilen "yorum", "eleştiri" ve saldırıların en yaygın temasını, bu yazıda güzel sanat olarak edebiyatın değil, parti basınında yayınlanan propaganda ve ajitasyon malzemesinin kastedildiği iddiası oluşturmaktadır.

"Parti Örgütü, Parti Edebiyatı" başlıklı yazının tartışılmaya başlanmasında en önde ileri sürülen bu tez, ancak zaman içinde ve Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin XX. Kongresinden sonra girdiği süreç ilerledikçe çeperini genişletmiş ve yeni kanıtlarını bulmak kolaylığını bu sürecin derinleşmesi koşullarında elde etmiştir.

Bir zamanlar yazılarında kullandığı teorik kanıtları "Leninist-Stalinist" olarak adlandırdığı cephanelikten seçmeye özen gösteren, ve tezlerini geçerli kılmak için olur olmaz bu dehşetengiz deyimi kullanan G.Lukacs, tartışmanın taraflarının kombinezonunu, ve tezlerin mahiyetini şu satırlarında gösteriyor: "...İki yıl önce, Druşba Naradov (1960,sayı 4) adlı Sovyet Dergisi, Krupskaya'nın şimdiye kadar bilinmeyen ve Lenin'in ünlü "Parti

Örgütü ve Parti Edebiyatı" adlı yazısında, - benim uzun zamandan beri inandığım gibi- güzel sanat olarak edebiyatı kastetmediğini açıklayan bir mektubunu yayınladı. Lenin'in bu yazısı, Stalin ve Jdanov'un ideoloji diktatörlükleri sırasında sanat alanındaki yobazlığın kutsal kitabı sayıldığı için, Krupskaya'nın açıklamasının önemi çok büyüktür." (27)

Lukacs'ın açıklaması, sonraki dönemlerde, yazıyı sosyalizmin temelleri bakımından kavramaya yanaşmayan pek çok aydın tarafından en önemli bir tanıklık olarak kabul edildi ve ileri sürüldü. Lenin'in makalesi üzerine yapılan bütün tartışmalar, artık Krupskaya'ya maledilen ve geçerliliği pek tartışılmayan bu mektup aracılığıyla bitirilmiş sayıldı.(28)

Bu kuşkulu tanıklık, literatür kelimesinin etimolojisi üzerine geliştirilen başka tartışmalarla "zenginleştirildi". "Herkes biliyordu ki", literatür kelimesi, hem güzel sanat olarak edebiyatı, hem de, belli bir bilim ya da politika vs. alanında yazılanların tümünü ifade ediyordu. Lenin'in makalesinde ise, kelimenin hangi anlamda kullanıldığı "kesin değildi"!

Krupskaya'nın, bütün tartışmaları bir anda bitiriveren bir tanık olarak kabul edilmesine şaşılmamalı. Marksizmin tarihi boyunca, nice yakın dost, nice aile mensubu, bir sözün ya da yazının "ger-

çekte" ne anlama geldiğini, ya da yazının gerçekte bilinen ustaya ait olup olmadığını açıklamak üzere ölmüş ustanın "yorumcusu" olarak pek çok kez boygöstermiştir. Ama Lenin'in yöntemi bu değildir ve onun yazılarına ancak onun yöntemiyle yani daima tartışılan bir yazının, bir kural ya da ilkenin özünü bulup onun eksenindeki politikayı anlamak çabasına değer vererek ulaşılabilir. Kuşkusuz, **"...Parti Edebiyatı"** makalesinin tek başına değil, Lenin'in eyleminin ve teorik mirasının tümünün gözönüne alınarak yapılacak bir değerlendirmesi de yalnız başına Leninist teori ve pratiğe yöneltilen eleştirileri karşılamaya yetmez. Ama hiç olmazsa, "Lenin'in karısı Krupskaya'nın tanıklığı" gibi, politik olmaktan çok kötü anlamıyla ideolojik bir içerik taşıyan, kenar mahalle bayağılıklarıyla yüklü mevzilerin yıkılmasında yeterlidir.

Lenin, bu yazısında, "literatür" kelimesini, gerçekte her iki anlamıyla da, ama apaçık birbirinden ayırarak kullanır. Fakat ilke bakımından, bu iki yazı türünün örgüt olarak partinin bir fonksiyonu olması ve bununla bağlı olarak ve bir takım özellikler taşıması konusunda bir ayrım yapmamaktadır. Daha açık bir deyişle, ister teorik olsun, ister sanatsal, partili yazarlarca kaleme alınmış her yazının, partizan olması, partinin siyasetine, ilkelerine ve hedeflerine uygun olması gerekmektedir. Şu veya bu alanda olmasına bakılmaksızın,

parti edebiyatı veya partili edebiyat, partinin bir fonksiyonudur.

"Edebiyat, şimdi yasal yoldan da olsa 9/10 bir parti edebiyatı olabilir. Edebiyat, bir parti edebiyatı olmak zorundadır. Burjuva törelerine, burjuva patronların ve tüccarların basınına, 'aristokrasinin anarşizmine' kâr ve kazanç peşinde koşmaya karşıt olarak, sosyalist işçi sınıfı da bir parti edebiyatı ilkesi öne sürmeli bu ilkeyi geliştirmeli ve elverdiğince tam ve iyi biçimde uygulamalıdır." (29)

"Edebiyatın mekanik bir eşitlemeye, tek düzeliğe, çoğunluğun azınlık üzerindeki egemenliğine yatkın olmadığına kuşku yoktur. Bu alanda kişisel insiyatife, bireysel eğilimlere, düşünceye ve hayal gücüne, biçim ve içeriğe daha çok yer ayırmak gerektiği tartışma götürmez bir gerçektir. Bütün bunlar doğru ve kesindir. Ama bütün bunlar, bir işçi partisinin çalışmalarının içinde, edebiyat kesimlerinin diğer çalışma biçimleriyle mekanik bir biçimde aynı tutulamayacağını gösterir sadece. Bunların hiçbirisi, burjuvaziye ve burjuva demokrasisine yabancı ve garip gelen edebiyatın sosyal-demokrat partinin çalışmasının bir unsuru, bu etkinliğinin öbür unsurlarına kopmaz bağlarla bağlı bir unsur olması gerekliliği ve zorunluluğu ilkesi ile asla çatışmaz." (30)

Bütün bunlar, Lenin'in "parti edebiyatı"

kavramıyla, **en azından** yalnızca politik-teorik literatürü kastetmediğini açıkça gösteriyor. Hatta bu satırlara bakılarak, Lenin'in burada yalnızca "güzel sanat olarak edebiyat"ı kastettiği de ileri sürülebilir. Ne var ki, Lenin, hemen şunları da ekliyor: "Özgürlüğün çoşkulu yandaşı birkaç aydın, 'nasıl!' diye bağıracaklar belki de. Edebi yaratma gibi alabildiğine incé, alabildiğine bireysel olan bir konuyu topluma bağımlı kılmak istiyorsunuz demek! İşçilerin bilimin, felsefenin estetiğin sorunlarını oy çoğunluğu ile çözmelerini öneriyorsunuz ha...

"Sakin olun baylar! Önce şunu söyleyeyim ki, söz konusu olan sadece parti edebiyatı ve bu edebiyatın parti denetimine bağlı olmasıdır."(31)

Böylece Lenin, **proletaya partisinin örgütlenme ilkeleri bakımından, iki tür arasında bir "mekanizma" birliği** kuruyor. Bu, her ikisini birbirine eşitlemekten farklı bir şeydir. Partinin politik hattı ve örgütlenme ilkeleri bakımından ikisinin tabi olacağı esaslar aynıdır ve bu tamıtamına, tüzükle belirlenmiş diğer hak ve görevler gibi ele alınmıştır.

Bu noktada, M. Belge, görünüşte Lenin'e "sıcak bakan" bir yorumla, Lenin'in düşünceleri ile Stalin'in uygulamaları arasındaki farktan doğan bir tartışma olarak ele alıyor konuyu ve bu arada Lenin'i, söylediklerinin nereye varacağını bilmeyen

bir ütopist derecesine düşürerek sorunu çözmeye çalışıyor. Ona göre, Lenin, Komünist partisini dünyanın en ileri fikirlerini ve yaratıcılığın en yetkin biçimlerini kendi içinde özümlemiş olarak düşünüyordu; bu düşüncenin içinde ise, partinin bir gün Stalin gibi bir barbarın eline geçebileceği ihtimali yoktu! "Bu inancına dayanarak, sanatçı veya bilim adamı, bütün aydınları, gönül rahatlığıyla partiye katılmaya çağırabiliyordu -bu çağrı sonucu onlardan bir şey esirgenmeyeceğine, tersine, önlerinde her türlü imkânın açılacağına inancı tamdı. Ayrıca, sosyalizmi inşa etmeye başlamış bir toplum içinde, kitle olarak nitelenen insanların da, büyük kültürel yoksunluk içinde bulundukları kapitalist toplumla kıyaslanmayacak oranda bilgileneceklerini, kültürel düzeylerini yükselteceklerini düşünüyordu. Bu nedenle, az önce gördüğümüz alıntıda, hayali hasımlarının, bilim, felsefe, ve estetik konularını işçilerin oyuna sunma konusu üzerine soruları, ona oldukça geçersiz bir soru gibi görünebiliyordu; sosyalist toplumda yaşayan işçiler, o gün kapitalizmde veri olarak karşılaşılan işçiler gibi olmayacaktı ki!" (32)

Bu söylenenlerin tümü hayalidir. Söz konusu makalenin yazıldığı tarihsel dönemi inceledik. Gördük ki, Lenin, o günlerin sıcak pratiği içinde, doğrudan doğruya o günün parti ilişkileri üzerine ve günün işçilerinden sözederek yazmaktadır. "Hasım-

ları" da "hayali" falan değildir. Daha işin başında, tüzüğün ünlü birinci maddesinin tartışmaları sırasında, buna benzer pek çok söz, Plekhanov, Troçki, Vera Zasuliç tarafından söylenmiştir ve tartışmaya konu olan yazı kaleme alındığı sırada, hâlâ partinin kimliği ve niteliği hakkındaki tartışmada menşevik perspektiflerin canlı ve etkili olduğu açıkça görülmektedir. Bununla birlikte M. Belge'nin, makalede geçen "literatür" kavramının "güzel sanat olarak edebiyat"ı dile getirdiği konusunda, bir kuşku taşımadığını da belirtelim.

Makalenin tümünün incelenmesi göstermektedir ki, yazı, rasgele bir zaman için, hayal edilen bir geleceğin ilişkileri düşünülerek değil, doğrudan doğruya, belli bir zamanın ihtiyaçlarıyla, parti teorisinin temel tezleri arasındaki bağıntıyı koymak bakımından elverişli koşulların yakalandığı bir anda yazılmıştır. Bu yüzden, "**Parti Örgütü Ve Parti Edebiyatı**", gerçekten bir anlamda sanat ve edebiyat üzerine olmaktan çok, partinin örgütlü faaliyetinin bütünselliğine ilişkin bir yazıdır. Tam da bu bakış açısından dolayı, partiyi, "sanatı, bilimi, politikayı ve akla gelecek her türlü toplumsal etkinliği azami derecede monotikleştirilmiş" bir modeli olarak düşünmek yanlıştır. Burada konulduğu gibi, Lenin'de, bilim, sanat ve politika birbirine eşit şeyler değildir. Her biri, ancak politik eylem bakımından anlamlandırılan, her birinin

özgül ilişkileri politika bakımından yeniden tanımlanan ve böylece parti faaliyeti içinde yer bulan toplumsal kategorilerdir. Leninist parti, toplumsal bir "bütünlük" kategorisi üzerine kuruludur ve onun eylemi içinde, hiç bir toplumsal kategori, politik içerik kazanmaksızın yer alamaz. Bir başka deyişle, leninist partinin, kendini tanımladığı biçimiyle tarihsel eylemin her alanını özel bir politik içerikle doldurmakla yükümlü olduğundan yola çıkarak, diğer bütün alanların ancak politika bakımından ve politika için yeniden içerik kazandırıldığı bir araç olduğunu söyleyebiliriz.

Özetle, **"Parti Örgütü ve Parti Edebiyatı"**nın, Leninist partinin özel olarak sanat ve edebiyat üzerine teorisini değil, sanat ve edebiyat gibi etkinlikler de dahil olmak üzere, her bir toplumsal ve tarihsel kategorinin bu örgütlenme içinde nasıl ve ne için yer aldığı sorusuna verilmiş genel bir cevabı içerdiği gözönünde tutulmalıdır. Bir başka deyişle, söz konusu yazıyı, "sanat ve edebiyat üzerine" bir teorinin açıklanmasına yönelik olmaktan çok, parti faaliyetinin çeşitli toplumsal alanları kucaklamasının ilkelerine ilişkin genel görüşün, özel bir alanda kendini gösterişi olarak yorumlamak daha doğrudur.

Bu açıdan bakılınca, teoriyi bütün sonçlarıyla kişiselleştirmenin ifadesi olarak kullanılan "Stalin- Jdanov ikilisi"nin uygulamaları olarak

yargılamanın bir anlamı kalmamaktadır. Stalin, bütün o global sorunlar çerçevesinde, parti fonksiyonlarını Lenin'den öğrendiğinden daha farklı, hele ona karşıt bir biçimde yorumlamış ve uygulamış değildir. Parti, proletarya döktatörlüğü ve partinin sınıf bileşimi gibi temel ölçütler açısından ele alındığında, ve bütün bu unsurlar, proletarya partisinin **bütünleştirici politik eylemi** kavramı bağlamında düşünüldüğünde, Stalin hakkında söylenen her şey, özünde Lenin'e gönderilmiş şeyler olarak somutlanmaktadır. Özellikle söz konusu makale ekseninde yürütülen bir tartışmada, Stalin'in pratiğini Lenin'in teorisinden ayırmak imkânı kesinlikle yoktur.

NOTLAR

(1) "Sanat ve edebiyat yapıtlarının çizdiği dünya,gerçekliğin körü körüne bir kopyası değildir, ama dünyanın rengini ve kokusunu kendisinde muhafaza eder; şu basit nedenle ki, sanat her zaman için doğanın ve insan hayatının en özlü yanlarını ele almıştır. Her hakiki sanat yapıtının bir bildirisi olmak gerekir; bu bir sanat yapıtının varolabilmesinin temel koşulu ve hayati öğesidir. Sanat, gerçekliğin büyük disiplinine ancak boyun eğebilir, ona yardım edemez, ama bu demek değildir ki, sanat hep gerçekçi olmuştur." SUCHKOV, 1973. s.13))

(2) SUCHKOV, 1973. s,16

(3) SUCHKOV, 1973. s.21

(4) SUCHKOV, 1973. s.199.

(5) ENGELS, **"Paul Ernst'e Mektup"**, 5 Haziran,1890.

MARKS-ENGELS, Nisan 1980. s.49

(6) STALİN, 1979. s. 124-125. Konuya ilişkin olarak Lenin'in Stalin tarafından aynı yerde aktarılan görüşleri şöyle:

"Burjuva devrim ile sosyalist devrim arasındaki temel farklılıklardan biri, feodalizmden doğan burjuva devrimi için feodal toplumun bütün yönlerini gittikçe değiştiren yeni iktisadi örgütlenmelerin, eski düzenin bağrında yavaş yavaş ortaya çıktığının görülmesidir. Burjuva toplum, tek bir görevle karşı karşıyadır; eski toplumun bütün engellerini silip süpürmek, kaldırıp atmak, yoketmek. Bu görevi tamamlamakla, her burjuva devrim kendisinden istenilen her şeyi yapmış olur, kapitalizmin gelişmesini hızlandırır.

"Sosyalist devrimde durum bambaşkadır: Tarihin zikzakları sonucu, sosyalist devrime başlamak zorunda kalmış olan ülke, ne kadar geri kalmışsa, eski kapitalist ilişkilerden sosyalist ilişkilere geçiş onun için o kadar güç olur. Burada eskiyi yıkma görevlerine işitilmemiş güçlükte yeni görevler, yani örgütlendirme görevleri katılır.

"Eğer Rus Devriminde halkın yaratıcı gücü, ... sovyetleri yaratmamış olsaydı, bu sovyetler, ekimde asla iktidarı ele alamazlardı. Çünkü başarı, yalnızca milyonlarca insandan güç alana önceden hazır durumdaki örgüt biçimlerine bağlıydı. Tam hazır biçimdeki bu örgütler sovyetlerdi. " (LENİN, "Savaş Ve Barış Üzerine Rapor", C. XXII, s. 315)

"Burjuvazi, kendi zamanının kültürüyle tam olarak silahlanmış bir durumda iktidara gelmişti. Oysa proletarya, sadece kültürün üstesinden gelmenin acil gereksinmesiyle tam olarak silahlanmış bir durumda gelir iktidara.... İktidarı ele geçiren bir proletaryanın ilk görevi, daha önce ona hizmet etmeyen kültür aygıtını kendi eline almak ve böylece kendisi için kültürün yolunu açmaktır." (TROÇKİ)

(7) OKTAY, A. 1986. s,14

(8) Bkz, 2000' DOĞRU. 13 Ocak 1991. Yıl 5, sayı: 2. s, 15-16 "Madencinin Başı Dik" başlıklı yazı içinde.

(9) Zonguldak- Ankara yürüyüşü sırasında, barikatı egemen sınıf kurdu. Bütün birikimlerini toplayarak yürüyen işçiler karşısında, kendi hayatının içine bu kitlesel ve tehdit edici hayat tarzının sızmasını, kentlerinin sokaklarında boy göstermesini, yalnızca politik bir tehlike olarak değil, sosyal bir fırtına olarak algılamakta yeteneksizlik göstermedi burjuvazi. Ancak burjuvazi tarafından da kurulsa, barikat, apaçık tarzda iki dünyayı birbirinden ayırıyordu.

(10) LİFŞİTZ, 1984. s,37

(11) *"İyinin başına gelen kötülük, hep daha iyiye götürür onu."* Shakespeare, 119. sone. Buna safça inanır hıristiyan romantizmi.

(12) "... Sovyet sanatı, bugünkü koşullardan hoşnut olmayışının yanı sıra, bu gerçekliği değiştirmek istemekte, ve bunu başaracağını kesinlikle bilmektedir. İnsan zaman zaman dinlemek ve gücünü yeniden toparlamak için bir ülkeye kaçar, o ülkenin adı gelecektir." (LUNAÇARSKİ, 1976 s.31.)

(13) Bkz: KÜRKÇÜ, E: "Ütopyacılıktan Marksizme, Marksizm'den Ütopyacılığa" Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, C. 8. s.2760)

(14) "Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint Just, Napoleon, birinci Fransız Devriminin partileri ve yığınları kadar, kahramanları da, Romalı kılığında ve Roma'ya özgü cafcaflı sözler kullanarak kendi çağlarının ödevini, yani modern burjuva toplumunun meydana çıkması işini yerine getirdiler... burjuva toplumu ne kadar kahramanlara özgü bir toplum olmasa da, onu dünyaya getirmek için kahramanlık, özveri, terör, iç savaş ve dış savaşlar gene de zorunlu olmuştu. Ve onun gladyatörleri, Roma Cumhuriyetinin kaskatı klasik geleneklerinde, kendi savaşımlarının dapdar burjuva içeriğini kendi kendilerinden gizlemek ve coşkularını, esrimelerini büyük tarihi trajedi düzeyinde tutabilmek için kendilerine gerekli olan ülküleri, sanat biçimlerini, yanılsamaları buldular. Gene bunun gibi, yüzyıl önce, gelişmenin bir başka aşamasında Cromwell ve İngiliz halkı, kendi burjuva devrimlerine gerekli

olan dili tutkuları ve hayalleri, Ahdiatik'ten almışlardı. Gerçek amaca varıldığı zaman, yani İngiliz toplumunun burjuva toplumuna dönüşümü gerçekleşince, Locke, Habakkuk'un ayağını kaydırıp onun yerini aldı.... **19. yüzyılın toplumsal devrimi, şiirsel anlatımını, geçmişten değil, ancak gelecekten alır. 19. Yüzyılın devrimi, geçmişin bütün hurafelerinden kendisini sıyırmadan, kendisiyle harekete geçemez. Daha önceki devrimlerin kendi öz içeriklerini kendilerinden gizlemek için tarihi hatırlamalara gereksinimleri vardı. 19. yüzyılın devrimi ise, kendi öz nesnesini geçekleştirmek için, kendi ölülerini gömsün diye ölüleri bırakmak zorundadır. Eskiden söz, içeriği aşıyordu, şimdi içerik sözü aşıyor."** (MARX, K. 1976 s.14,15,16) (abç)

(15) MANDEL, 1985 Bkz: "Kahramandan Kötü Adama" başlıklı bölüm.

(16) GORKİ, 1989. s, 240

(17) İngiliz istihbarat servisinin ünlü elemanı Lawrence üzerine kurulmuş bulunan Caudwelle denemesi, Lawrence'in kişisel özelliklerinin elverdiği kahramanlık konumunun burjuva kültür ve toplum mekanizması içinde eriyip gidişine dikkat çeker. Sanki Caudwelle, sınıflar ve zamanlar üstü bir kahramanlık ideasından hareket eder, ve Lawrence'in bu idea bakımından yerinin burjuvazi tarafından harcanmış olmasına hayıflanır. Özetle, burjuvazinin devrimci çağında, pek çok görülebilen sahici kahramanların, şimdi bu çerçeve içinde yalnızca şarlatanlar olarak çıkabileceğini (Lawrence gibi özellik sahiplerinin ise çaresiz arayışlar içinde tükeneceğini), çağdaş kahramanın ise kahraman tanımının klasik çerçevesini parçalayan özel bir kimlik ve işlevle proletarya saflarından çıkabildiğini, fakat (pek açıklanmamış bir sonuçlandırmayla) gerçek kahramanın milyonlarca isimsiz bireyden oluşan yığınlar olduğunu anlatır. Ama bizzat kahraman kavramının ölmesi gerektiğine, bunun imkânlarının ve gerekliliğinin insanın geleceğinde bulunabileceğine dair bir işaret vermez.

(18) Aktaran: MORAN,B. 1973, s. 53

(19) OKTAY, A. 1986, S. 191

(20) ENVER HOCA, 1976, s.730)

(21) "Lenin'in ... yazıları incelendiğinde, yazın ve yazarlar üzerine ileri sürülen düşüncelerin doğrudan doğruya güncel siyasal/ ekonomik sorunlar dolayısıyla belirtildiği görülür. Yazın kuramı, Lenin'i birinci düzeyde ilgilendirmemiştir hiç. Gelgelelim onun, yazının/ sanatın halka yaygınlaştırılmasına ilişkin istekleri, dile getiriliş biçimlerindeki farklılık yüzünden ikircikli bir durum yaratıyor olsa bile, son kertede Lenin'in yazına parti organlarınca doğrudan müdahale edilmesini sitediği ve yazını siyasal propagandanın mütemmim cüzü olarak gördüğü rahatlıkla söylenemez." OKTAY, A. 1986, s.84

(22) BELGE MURAT, 1989, s. 63-68. Özellikle 67.

(23) STALİN,

(24) LENİN, Toplu Eserler, C.8 s.544

(25) LENİN, "Partinin Yeniden Örgütlenmesi Üzerine" , "1905 Devrimi Üzerine Yazılar" başlıklı derleme içinde s.,219)

(26) LENİN, "Sosyalist Parti Ve Partisiz Devrimcilik", "Proletarya Kültürü" başlıklı derleme içinde, s.13-19.Yar y.

(27) LUKACS, G. 1975. s,10.

(28) "1930'lu yıllarda, kabaca yüzyıllık bir geleneği olan Avrupa Rus gerçekçiliği, yer yer romantik versiyonuyla ama sadece tek bir noktada kırılmaya çalışılmıştır: Partiinost, Türkçedeki karşılığıyla partizanlık. Oysa, bu anahtar kavramın dayandığı tek 'klasik' vardır: Lenin'in 1905tarihli PÖPE makalesi. Ancak hatırlatmakta yarar var. İlk kez 1956'da Sovyet Tarihçisi Strochkov'un tartışmaya açtığı, şiddetli bir tepkinin ardından bir süre gündeme getirilmeyen makaleyi, Krupskaya, çok önce yazılan ancak ilk kez 1960'da Druşba Narodov'da yayınlanan yazısıyla tartışılır olmaktan çıkarmıştır. Sosyalist gerçekçiliğin **partiionost** yorumunu

Lenin'e dayandırmak boşunadır. Yazıdaki **literaturya**'yla anlatılmak istenen, güzel sanatlar değil, doğrudan Türkçesiyle **literatürdür. Parti Literatürü**'dür." (Başka diğer çarpıtmalarla birlikte tam bir anti-Leninizm derlemesi olan bu makalenin yazarı AKİF KURTULUŞ: Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, C. 3, s. 716-717)

(29) LENİN, 1976, s. 26

(30) age. s. 27

(31) age. s. 29

(32) BELGE, M. 1989. s. 65-66

BİBLİYOGRAFYA

ALTINDAL, AYTUNÇ:

-**Siyasal Kültür Ve Yöntem**, Havass Yayınları. 1982. ist.

ATAÖV, TÜRKKAYA:

-**Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri,** Ankara Üniversitesi SBF yayınları, 1975

BELGE, MURAT:

-**Marksist Estetik**, BFS Yayınları, 1989.

BENJAMIN, W. :

-**Estetize Edilmiş Yaşam,** Hazırlayan, Ünsal Oskay, Dost Kitabevi Yayınları, 1982.

BERGER, J.:
-**Sanat Ve Devrim**, çev: Bige Berker. V Yayınları, 1987.

CAUDWELL, C.:
-**Yanılsama Ve Gerçeklik** , çev: M. H. Doğan, Payel Yayınevi, 1974.

-**Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler**, Metis Yayınları, İst.1982.

CHALIAND, GERARD:
-**"Üçüncü Düyanın Ortaya Çıkışı Üzerine Düşünmek"**, Sosyalizm Ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, C.,4. s.1262- 1263.

CHİLDE, GORDON:
-**Tarihte Neler Oldu**, çev: A.Şenel- M.Tunçay. Alan yayıncılık, 1983)

COWARD, R.- ELLIS, J.:
-**Dil Ve Maddecilik**, çev: Esen Tarım, İletişim Yayınları, 1985.

ÇALIŞLAR, AZİZ:
-**Günümüzde Sanatsal Kültür Ve Estetik**, Cem Yayınevi, 1983 İst

-**Ulusal Kültür Ve Sanat**, Cem Yayınevi, 1988. İst.

EAGLETON, TERRY:
-**Eleştiri Ve İdeoloji**, çevirenler: Esen tarım, Serhat Öztopbaş, İletişim Yayınları, 1985.

GORKİ, MAKSİM:

-**Edebiyat Yaşamım**, çev: Şemsa Yeğin, Payel Yayınları, 2. basım, Aralık 1989.

-**Küçük Burjuva İdeolojisinin Eleştirisi**, çev: Şerif Hulusi, Özgün Yayın, tarihsiz.

GRAMSCİ, A. :

-**Hapishane Defterleri**, Türkçesi: Adnan Cemgil,Belge Yayınları, İkinci Baskı1986. (yararlanılan bir başka çeviri; Kenan Somer, Onur Yayınları, 1986)

-**Aydınlar Ve Toplum**, çevirenler:V. Günyol, F.Edgü, B. Onaran. Çan Yayınları, 1967.

-**Modern Prens**, çev: P.Esin, Birey Ve Toplum Yayınları, 1984.

HADJINIKOLAU, N.:

-**Sanat Tarihi Ve Sınıf Mücadelesi**, çev: H. Spatar, Kaynak Yayınları, 1987.

HOCA, ENVER:

-**Seçme Yapıtlar**, Cilt II. Nenturi Yayınevi İngilizce baskısı. 1976

JDANOV, A. A. :

-**Edebiyat, Müzik Ve Felsefe**, Bora Yayınları, 1977.

KAGAN, M. :

-**Estetik Ve Sanat**, çev: A. Çalışlar, Altın Kitaplar, 1982.

KALİNİN, M.İ. :

-**Devrimci Eğitim, Devrimci Ahlak** ,çev: Refik Sarı, Sorun yayınları, üçüncü baskı, ocak 1989 İstanbul.

KOROLYOV, FYODOR:
-**Lenin Ve Eğitim,** çev: Tahsin Yılmaz, Sorun yayınları, 1989 İst.

LENİN, V. İ. :
-**Sanat Ve Edebiyat,** çev: Bülent Arıbaş, Payel Yayınları, 1976. (yararlanılan bir başka çeviri: Ş.Hulusi, Payel Yayınevi, 1968.)
-**"Sol" Komünizm, Bir Çocukluk Hastalığı,** çev: M.Karagil, Sol Yayınları, 6. baskı, 1978 Kasım.

-**Proletarya Kültürü,** çev: Nadiye R. Çobanoğlu, Yar Yayınları, üçüncü baskı, 1988 Ağustos.

LUKACS, G.:
-**Avrupa Gerçekçiliği,** çev: Mehmet Doğan, Payel Yayınları, 1977.

-**Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı,** çev.: Cevat Çapan, Payel Yayınları, 1969.

-**Estetik, I.** çev. Ahmet Cemal, Payel Yayınevi, İkinci baskı, Haziran1985,İst.

-**Estetik II.** çev: Ahmet Cemal, Payel Yayınevi, ilk basım, Mayıs1981 İst.

-**Estetik III.** çev: Ahmet Cemal, Payel yayınevi, birinci basım, şubat 1988

LUNAÇARSKİ,
-**Sanat ve Edebiyat Üzerine,** çev: K. Kavala, Adam Yayınları, 1982.

-"**Sanatta Sosyalist Gerçekçilik**", Derleyen Seçkin Cılızoğlu, Yeni Dünya Yayınları, 1976

LİFŞİTZ, M. :
-**Marx'ın Sanat Felsefesi**, çev: M.Belge, Kuzey Yayınları, 1984.

MANDEL, ERNEST:
-**Hoş Cinayet, Polisiye Romanın Toplumsal Bir Tarihi**, çev: N. Saraçoğlu. Yazın Yayıncılık, Nisan 1985, İstanbul.

MARX, K.:
-**Kapital**, I.Cilt, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları,
-**Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i**, çev: S. Belli, Sol Yayınları. Mayıs, 1976

MARX-ENGELS :
-**Sanat Ve Edebiyat Üzerine**, çev: M.Belge, Birikim Yayınları, 2. Baskı, 1980.
-**Alman İdeolojisi**, çev: Sevim Belli, Sol Yayınları, ikinci baskı, 1987.
-**Felsefe İncelemeleri**, çev: Sevim Belli, Sol yayınları, Aralık 1975

MORAN, BERNA:
-**Edebiyat Kuramları Ve Eleştiri**, İst. Üniveriseti, Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1973.

NAZIM HİKMET:
-**Sanat Ve Edebiyat Üstüne**, Hazırlayan: Aziz Çalışlar. Bilim ve Sanat Yayınları, 1987

OKTAY, AHMET:
-**Toplumcu Gerçekçiliğin Kaynakları**, B/F/S Yayınları, 1986.

PLEHANOV, G. :
-**Sanat VeToplumsal Hayat**, çev: Selim Mimoğlu, Sosyal Yayınlar, 3. Basım,1987.

POSPELOV, G. N. :
-**Edebiyat Bilimi,** İki cilt. çev : Yılmaz Onay, Bilim Ve Sanat Yayınları, 1984.

REDEKER, H.
-**Edebiyat Estetiği**, çev: A.Çalışlar, Kuzey Yayınları, 1986.

SHCERBİNA, VLADİMİR:
-"**İdeoloji Ve Kültürün Bazı Yönleri**", Süreç dergisi, C.I,1980. Sayı 3, s. 33.

STALİN, J. :
-**Marksizm Ve Dil Üzerine**, çev: Celal Üster, Koral Yayınları, 1976.
-**Leninizmin İlkeleri,** Sol yayınları, Altıncı Baskı, 1979. Ankara

STRAUSSE, C. L.:
-**Irk Ve Tarih**, Metis Yayınevi, 1985.

SUCHKOV, BORİS:
-**Gerçekçiliğin Tarihi**, çev: Aziz Çalışlar, Bilim Yayınları, 1973.

THOMSON, GEORGE:
-**İnsanın Özü**, çev: Celal Üster, Payel Yayınları, 1976.
-**Marksizm Ve Şiir**, çev: Cevat Çapan, Uğrak Kitabevi Yayınları, 1976.

ZISS, AVNER:
-**Estetik**, çev. Y. Şahan, E Yayınevi, 1984.

Politika ile kültür arasındaki ilişkiyi inceleyen bu çalışma, adının hemen akla getirebileceğinin aksine, her sanat eserinde, her kültürel üründe, mutlak surette kaba anlamıyla politik etkiyi açığa çıkarmak, ya da her ürünün eninde sonunda bir belli dönemin politikasını yansıttığını kanıtlamak gibi bir amaç gütmemektedir.

Çalışma boyunca politika terimi, tarihsel eylemi içindeki bir sınıfın, kendi sınıf ilişkilerini genelleştirme ve buna göre bütünsel kılınmış bir dünya yaratma eyleminin en rafine ve en örgütlü halini ifade etmektedir. Bu anlamıyla politikanın, yalnız kültürel üründe değil, toplumsal hayatın bütün biçimlerinde ve alanlarında kendisini içten içe gösteren bir genel sınıf tavrı, sınıfın tarih üzerindeki etkisinin ve programının dile gelişi olarak ele alındığı gözden ırak tutulmamalıdır.